

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
FACULDADE DE DIREITO
JÚLIA CAROLINA COSTA LIMA

**DIREITOS HUMANOS E CULTURA: A POSSIBILIDADE DA
REFORMULAÇÃO MULTICULTURAL A PARTIR DE UMA ANÁLISE
PRÁTICA E TEÓRICA**

CURITIBA
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
FACULDADE DE DIREITO
JÚLIA CAROLINA COSTA LIMA

**DIREITOS HUMANOS E CULTURA: A POSSIBILIDADE DA
REFORMULAÇÃO MULTICULTURAL A PARTIR DE UMA ANÁLISE
PRÁTICA E TEÓRICA**

Artigo científico apresentado pela acadêmica Júlia Carolina Costa Lima ao curso de Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Direito.

Orientadora: Professora Doutora Melina Girardi Fachin

CURITIBA

2018

Agradeço à professora Melina Girardi Fachin pela paciência, esmero e acompanhamento ímpar nesta jornada de conclusão da graduação do curso de Direito da Universidade Federal do Paraná. Agradeço, especialmente, aos meus pais, Arely Feitosa da Costa Lima e Edmilson Antonio de Lima, os quais são exemplos do sacrifício diário que os genitores são capazes de fazer em prol do sucesso de suas filhas e filhos. A vocês, dedico todo meu amor, cada palavra e qualquer fruto advindo de minha educação.

RESUMO

Os direitos humanos, como postos atualmente, têm notória influência da modernidade burguesa ocidental no que toca aos seus fundamentos. Dito isso, questiona-se em que medida sua aplicabilidade visa à verdadeira universalidade, ou seja, a factual abrangência de culturas múltiplas em sua formulação e execução. Posto em xeque tal pressuposto, o presente trabalho aspira à rediscussão dos fundamentos dos direitos humanos ao inserir a cultura como elemento indispensável, indagando, assim, se haveria a possibilidade de elaboração de direitos partilhados por todos os povos. Para tanto, o artigo científico em tela revisita a construção histórica dos direitos humanos, a fim de apontar o advento de seus respectivos pilares modernos. Em seguida, retoma-se o debate doutrinário entre universalismo e relativismo cultural, a fim de apontar o porquê se faz necessária sua superação para consequente recepção de novas teorias que se propõem ao debate multicultural e plural dos direitos humanos. Depois de exposto breve arcabouço teórico que sugere uma fundamentação plural dos direitos humanos no que tange à necessidade de diálogo entre culturas distintas, procede-se à jurisprudência internacional da Corte Interamericana de Direitos Humanos com o intuito de analisar se há, de fato, uma tentativa de diálogo entre a sociedade nacional e os grupos étnicos e tribais. Por fim, imperioso o comentário do emblemático caso “Raposa Serra do Sol” a fim de analisar a compreensão da matéria no direito interno brasileiro.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Universalismo e Relativismo Cultural; Multiculturalismo; Diálogo Intercultural; Sistema Interamericano de Direitos Humanos; Caso Raposa Serra do Sol.

ABSTRACT

Human Rights, as established nowadays, have visible influence of the western modernity when it comes to its theoretical foundations. That said, the question is to what extent its applicability aims a real universality, in others words, truly embrace multiple cultures in its concept. As we question that premise, the present article wishes to rediscover human rights' theoretical foundations by inserting the cultural factor in its equation. Therefore, the following doubt surrounds the possibility of elaborating rights and concepts that could be shared by all people around the globe. For that reason, this work analyzes the historical evolution of human rights, so it's possible to point out its modern assumptions. The following step is to resume the classical debate between Cultural Relativism and Universalism in order to show why it is necessary to overcome this debate so it's possible to proceed to a multicultural human rights' debate. After exposing other theories that aim at a multicultural human rights formulation, there is a brief view of Inter-American Court of Human Rights and its cases related to ethnic groups so it's possible to analyze if there is, indeed, a dialogue between the western society and tribal groups, as the previous theories suggest. Lastly, a short review of the emblematic Brazilian case "Raposa Serra do Sol" becomes imperative to evaluate how the internal court comply with Inter-American Court of Human Rights' decisions.

Key-words: Human Rights; Universalism and Cultural Relativism; Multiculturalism; Intercultural dialogue; Inter-American Court of Human Rights; Raposa Serra do Sol Case.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 A APARENTE INDISCUTIBILIDADE DOS DIREITOS HUMANOS.....	9
2.1 BREVE HISTÓRICO ACERCA DA CONCEPÇÃO JURÍDICA DOS DIREITOS HUMANOS.....	10
3 PERCEPÇÃO MODERNA DO CONCEITO ANTROPOLÓGICO DE CULTURA.....	16
3.1 RELATIVISMO CULTURAL E UNIVERSALIZAÇÃO.....	20
3.2 CONCEPÇÕES TEÓRICAS ALTERNATIVAS.....	25
4 POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS E A JURISPRUDÊNCIA DA CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS.....	37
5 COMENTÁRIOS À JURISPRUDÊNCIA INTERNA: O CASO “RAPOSA SERRA DO SOL.....	43
6 CONCLUSÃO.....	50
7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	53

1 INTRODUÇÃO

Antes de afirmar que existe “um padrão comum a seguir por todos os povos e todas as nações”, como apregoado pela Declaração dos Direitos do Homem, mister apontar que as mulheres Tapirapé demonstram evidente desacordo com a uniformização sugerida. A tribo Tupi do Norte do Mato Grosso, que não conhecia técnicas anticoncepcionais ou abortivas, prosseguia à morte de todos os seus filhos após o terceiro em função de crenças religiosas. Em que pese a prática notoriamente particular, não se descarta a possibilidade de padronização, com consequente extinção de localismos, pela via da globalização.

De acordo com Boaventura de Sousa Santos, a globalização consiste em “conjuntos diferenciados de relações sociais”, de forma que se originam, em verdade, conceitos de globalizações variados como produtos de feixes de relações sociais distintos. Vez que é resultado de uma correlação social, a globalização implica conflitos e, conseqüentemente, vencedores e vencidos. Isto posto, nas palavras do autor, “a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival.”¹

Colocada em tela a situação descrita, interessante ressaltar que a globalização popularmente conhecida se trata daquela que traduz uma prática local, ou ainda, um localismo bem sucedido². Sob esta ótica, não há possibilidade de identificar um conceito global que não tenha se originado em uma prática local³, “com uma imersão cultural específica”⁴.

A fim de comprovar, portanto, que os direitos humanos, em que pese universais, são produto cultural e local, com um processo de globalização

¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. Revista Crítica de Ciências Sociais. Nº 48. Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Centro de Estudos sociais. Jun. 1997. p. 14.

² “A primeira forma de globalização é o localismo globalizado. Consiste no processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso (...)” [SANTOS. Por uma concepção...]

³ “Existem muitos exemplos de como a globalização pressupõe a localização. A língua inglesa enquanto língua franca é um desses exemplos. A sua propagação enquanto língua global implicou a localização de outras línguas potencialmente globais, nomeadamente a língua francesa.” [SANTOS. Por uma concepção...]

⁴ *Ibidem*, p. 14.

exitoso, indispensável destacar a compreensão contemporânea dos direitos humanos e o papel fundamental da modernidade ocidental na construção de seus respectivos pilares teóricos: a natureza racional do homem, a liberdade e o individualismo. São esses termos, pois, que configuram a lógica moderna, construindo um indivíduo dotado de liberdade e autodeterminação.

Recém-constituído, o indivíduo moderno, naturalmente imbuído de dignidade, é retratado e positivado nas declarações americana e francesa nascidas no século XVIII, de forma a inaugurar, em uma perspectiva evolucionista, os direitos humanos como atualmente são compreendidos.

O pensamento moderno, como é evidente na Carta de Organização das Nações Unidas, tem forte influência na compreensão dos Direitos Humanos na contemporaneidade. Não obstante, o diálogo intercultural e o constante debate de concepções é, inquestionavelmente, presente. Parece fundamental, portanto, a análise do conceito de cultura enquanto formulação antropológica de extrema importância às abordagens deste trabalho.

O trabalho em tela, pois, baseando-se em discussões e conceitos doutrinários, tem a pretensão de inquirir, com a devida vênia, a universalidade dos direitos humanos como ora posta, para além de verificar na jurisprudência internacional e interna a consideração de cultura diferenciada da sociedade nacional. Para mais, apresenta outras concepções multiculturais de direitos humanos, visto os embates diários que é possível constatar em mundo que se apresenta uníssono e globalizado.

O trabalho, para tanto, divide-se em quatro momentos para, enfim, apresentar a sua conclusão.

Em um primeiro momento, será analisada a concepção dos direitos humanos sob uma ótica histórica, a fim de destacar a forte influência da modernidade no fundamento de referidos direitos.

Posteriormente, na segunda parte, visa-se à discussão das definições modernas de cultura, em um viés antropológico, a fim de introduzi-la no debate uníssono dos direitos humanos ora instituído. Ademais, procede-se à apresentação do clássico debate entre universalismo e relativismo cultural, com

o intuito de demonstrar o caráter falacioso da discussão – fazendo indispensável, portanto, sua superação e consequente busca a novas teorias multiculturais – as quais serão devidamente desenvolvidas também no segundo capítulo do presente artigo.

A fim de verificar se há aplicabilidade de teorias multiculturais na hermenêutica internacional, o terceiro capítulo almeja analisar a jurisprudência do sistema Interamericano de Direitos Humanos e avaliar como a Corte tem interpretado os casos envolvendo tribos indígenas e grupos étnicos que se encontram sob a jurisdição de países ocidentalizados. Por fim, em um quarto momento, pretende constatar, ainda, como se dá a interpretação e solução de conflitos similares no direito pátrio, ademais de indagar se deve existir, enfim, um diálogo entre a Suprema Corte Nacional e o Sistema Interamericano de Direitos Humanos.

2 A APARENTE INDISCUTIBILIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

É recorrente encontrar a temática dos direitos humanos nos mais diversos âmbitos, permeando motes que vão desde o recente debate a respeito da redução da maioria penal, perpassando a atual preocupação quanto à recepção e regularização dos refugiados venezuelanos em território brasileiro. A fim de ilustrar essa premissa, interessante observar como os direitos humanos, à luz do pilar da universalização, são argumento de autoridade irrefutável para justificar a necessidade de uma prestação jurisdicional do Estado voltada a garantir o exercício político dos migrantes e refugiados no Brasil:

A Constituição Federal do Brasil de 1988, garante em seus artigos 5º e 6º as mesmas garantias legais aos brasileiros e estrangeiros (...). Se a função do Estado é a tutela e proteção dos direitos humanos daqueles indivíduos que se encontram em sua jurisdição, questiona-se por que no Brasil, assim como em outros Estados que formam a sociedade internacional, o exercício dos direitos políticos de migrantes e refugiados é condicionado.”⁷

Diante da incontestabilidade do argumento, parece audaz e imponderado dissociar os direitos humanos de seus pilares de racionalidade,

⁷ CASAGRANDE, Melissa Martins; HANDA, Emerson Hideki. Análise dos direitos políticos de migrantes e refugiados no Brasil na perspectiva dos direitos humanos. In: ANNONI, Danielle (coord.). Direito Internacional dos refugiados e o Brasil. Curitiba: Gedai/UFPR, 2018. P. 42.

igualdade e universalidade, e concebê-los como o são: uma construção histórica eurocêntrica e homogênea advinda da trajetória da burguesia moderna ocidental e liberal. Tal afirmativa, em que pese sua aparente arrogância, não tem pretensão de subestimar a relevância dos direitos humanos. Na esteira do que afirmou Norberto Bobbio⁸, “(...) por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizados por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes (...)” Dada esta afirmação, mister reparar brevemente a construção histórica dos direitos humanos.

2.1 BREVE HISTÓRICO ACERCA DA CONCEPÇÃO JURÍDICA DOS DIREITOS HUMANOS

Com o fim de observar os moldes contemporâneos da proteção decorrente dos Direitos Humanos, faz-se imprescindível desenvolver uma abordagem histórica de seus fundamentos a fim de, posteriormente, apontar as adversidades advindas do discurso.

Em consonância com o que afirmou Fábio Konder Comparato, a Segunda Guerra Mundial “(...) foi deflagrada com base em proclamados projetos de subjugação de povos considerados inferiores.”⁹ Diante do poder bélico apresentado em Hiroshima e Nagasaki, foi consequente a preocupação voltada à sobrevivência da humanidade, necessitando, para tanto, do diálogo de todos os povos e do respeito à dignidade humana.

Nesta toada, a Organização das Nações Unidas surge com o fundamento de manutenção dos direitos e proteção à dignidade humana - motivação esta igualmente dissemelhante àquela apregoada pela Sociedade das Nações:

“(...) as Nações Unidas nasceram com vocação de se tornarem a organização da sociedade política mundial, à qual deveriam pertencer portanto, necessariamente, todas as nações do globo empenhadas na defesa da dignidade humana.”¹⁰

⁸ *Apud*: FACHIN, Melina Girardi. Fundamentos dos direitos humanos – teoria e prática na cultura da tolerância. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. p. 20.

⁹ COMPARATO, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. 7ª edição. São Paulo: Saraiva, 2007. p. 226.

¹⁰ *Ibidem*, p. 226.

Para além da criação da mencionada Organização das Nações Unidas, torna-se substancial a alusão e o estudo do advento da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Segundo Melina Girardi Fachin, a Declaração de 1948 é edificada sobre a concepção de um indivíduo único e contextualizado em sua conjuntura, dissociado, portanto, da prévia coisificação que o era inerente nas grandes guerras¹¹. Sob a égide desta noção de “homem”, logo em seu artigo I, “a Declaração proclama os três princípios fundamentais em matéria de direitos humanos: a liberdade, a igualdade e a fraternidade.¹²” Seguida desta tríade, observa-se desdobramento no que toca à igualdade, apresentando-se como essencial do ser humano, ademais do aspecto da igualdade formal e tratamento isonômico perante a lei, proclamado no artigo IV. A liberdade, por sua vez, é abordada nos artigos VII a XIII, e XVI a XX, compreendendo suas dimensões política e individual. O documento abarca, ainda, uma variedade de direitos sociais e econômicos, tais quais a livre sindicalização dos trabalhadores, a educação e o trabalho.

A despeito de saltar aos olhos a abordagem de distintos direitos em seu teor¹³, são duas as características que se sobressaem na Declaração Universal dos direitos humanos: como bem apresenta Bobbio¹⁴, a declaração faz com que a afirmação dos direitos tenha uma faceta simultaneamente universal e positiva; universal, pois se destina a todos os homens, e positiva porque demanda do Estado efetiva proteção aos direitos e reação contra aqueles que os violarem¹⁵.

¹¹ FACHIN, Melina Girardi. Fundamentos dos direitos humanos: teoria e práxis na cultura da tolerância. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. p. 63.

¹² COMPARATO, *op. cit.*, 240. “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.”

¹³ “No que tange à amplitude, a Declaração inova ao combinar, em um mesmo instrumento, direitos civis e políticos (...) e direitos econômicos, sociais e culturais – rompendo com o cartesianismo geracional que domina - até hoje – os documentos internacionais.” (FACHIN, Melina Girardi. Fundamentos dos direitos humanos: teoria e práxis na cultura da tolerância. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. p. 67).

¹⁴ *Apud*: FACHIN, Melina Girardi, *op. cit.*, 69.

¹⁵ “No final desse processo, os direitos do cidadão terão se transformado, realmente, positivamente, em direitos do homem. Ou, pelo menos, serão os direitos do cidadão daquela cidade que não tem fronteiras, porque compreende toda a humanidade; ou, em outras palavras, serão os direitos do homem enquanto direitos do cidadão do mundo. Somos tentados a descrever o processo de desenvolvimento que culmina na Declaração Universal também de um outro modo, servindo-nos das categorias tradicionais do direito natural e do direito positivo: os direitos do homem nascem como direitos universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem

A Declaração de Direitos humanos, portanto, à luz do que sustenta Kofi Annan¹⁶, merece destaque ao ser o primeiro documento que reúne em seu conteúdo dispositivos relativos aos direitos e à liberdade do ser humano. Inaugura, ainda, um discurso uniforme dos direitos humanos enquanto categoria una e indivisível.

Interessante ressaltar, também, outra qualidade da Declaração de Direitos Humanos apresentada por Norberto Bobbio, a despeito de seu apontamento divergir da proposta deste trabalho. Segundo o autor, a Declaração de 1948 demonstra que o problema acerca da necessidade de fundamentação dos direitos humanos já foi resolvido, vez que houve um consenso geral de sua validade representado pela aprovação de quarenta e oito Estados. Em suas palavras, “a Declaração Universal dos Direitos do Homem pode ser acolhida como a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores.”¹⁷

Não obstante a Declaração de 1948 haver inovado ao obter o consenso geral entre Estados e ao positivar a ética da universalidade, tal qualidade “apenas consolida a evolução histórica peculiar à metade ocidental do globo acerca dos direitos humanos e ocidentais”¹⁸. Na esteira do que afirma Comparato:

“(...) a Declaração, retomando os ideais da Revolução Francesa, representou a manifestação histórica de que se formara, enfim, em âmbito universal, o reconhecimento dos valores supremos da igualdade, da liberdade e da fraternidade entre os homens.”¹⁹

Como sugere Melina Girardi Fachin à luz de Celso Lafer, a modernidade inaugurou tradição indispensável ao advento dos direitos humanos. A título de exemplo, cita-se o individualismo, a ser interpretado como a mais ampla exteriorização da subjetividade. Nas palavras do autor, “o individualismo é

sua realização como direitos positivos universais.” [BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. 4ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 50]

¹⁶ *Apud*: FACHIN, Melina Girardi. *Op. Cit.*, p. 70.

¹⁷ BOBBIO, Norberto. A era dos Direitos. 4ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 47.

¹⁸ FACHIN, Melina Girardi. *op. cit.*, p. 68

¹⁹ *op. cit.*, p. 238.

parte integrante da lógica da modernidade que concebe a liberdade como faculdade de autodeterminação de todo ser humano.”²⁰

É justamente sob o manto da liberdade e individualismo que as primeiras declarações de direito são escritas. Como afirmou Hegel, era evidente que a principal finalidade da declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789 era “firmar os direitos naturais, o principal dos quais é a liberdade (...).”²¹ A declaração francesa, portanto, parte da ideia de um homem possuidor de direitos singularmente considerado – possuidor de direitos, cabe ressaltar, antes mesmo de haver ingressado em qualquer sociedade²².

Para o direito ocidental, portanto, é no berço na Revolução Francesa que se encontra pela primeira vez os direitos naturais do homem reconhecidos e positivados, dirigindo “a máxima da universalidade (...) a todos os homens e cidadãos indistintamente.”²³ Como bem colocou Fábio Konder Comparato, “os revolucionários de 1789 (...) julgavam-se apóstolos de um novo mundo, a ser anunciado a todos os povos e em todos os tempos vindouros.”²⁴

Para além do individualismo brevemente tratado neste artigo, também é fruto da modernidade a ideia de dignidade. Neste ponto, imprescindível apontar a importância do cristianismo para a concepção de referido fundamento. Segundo dispõe a bíblia, o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus²⁵. À luz de São Tomás de Aquino, Melina Girardi Fachin enfatiza a relevância da religião no que toca à igualdade dos homens perante Deus, ademais de indispensável à composição de substrato moral a corroborar a ideia de direitos humanos universais²⁶.

Com a centralidade do homem, advinda do período iluminista, o fundamento da dignidade é transposto para a filosofia introduzida por Kant. Segundo o autor, o homem tem um valor a ele intrínseco - a dignidade –

²⁰ *Apud*: FACHIN, Melina Girardi, *op. cit.*, p. 41.

²¹ *Apud*: BOBBIO, Norberto. *op. cit.*, p. 101.

²² BOBBIO, Norberto, *op. cit.*, p. 104.

²³ FACHIN, Melina Girardi, *op. cit.*, p. 46.

²⁴ COMPARATO, Fábio Konder, *op. cit.* p. 146.

²⁵ BARROSO. Luís Roberto. A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: natureza jurídica, conteúdos mínimos e critérios de aplicação.

²⁶ FACHIN, Melina Girardi, *op. cit.*, p. 33.

que o impede de ser usado como meio, vez que é fim em si mesmo²⁷. Nas palavras do filósofo alemão:

“(...) o homem, e em geral todo ser racional, existe como fim em si, não apenas como meio. (...) os seres racionais são chamados de pessoas, porque a natureza deles os designa já como fins em si mesmo, isto é, como alguma coisa que não pode ser usada unicamente como meio, alguma coisa que, conseqüentemente, põe um limite, um certo sentido, a todo livre arbítrio. (...) A natureza racional existe como fim em si mesma. O homem concebe deste modo sua própria existência. (...) O imperativo prático será, pois, o seguinte: procede de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como meio.”²⁸

A dignidade proveniente do racionalismo kantiano traduz a possibilidade de autonomia; a capacidade que todos os homens têm de se guiarem por suas próprias leis²⁹.

É finalmente no século XX que a dignidade se torna um objetivo político que deve, portanto, ser perseguido pelo Estado positivamente. Nesta toada, a dignidade é incluída em múltiplos tratados internacionais e constituições democráticas:

“Após a segunda guerra mundial, a dignidade humana foi incorporada aos principais documentos internacionais, como (...) a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) e inúmeros outros tratados e pactos internacionais, passando a desempenhar um papel central no discurso sobre direitos humanos.³⁰ Com o fim de ilustrar os apontamentos de Luís Roberto Barroso, merece destaque o artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o que prevê que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. Dotados de razão e consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.”³¹

²⁷ Apud: FACHIN, Melina Girardi, *op. cit.*, p. 49.

²⁸ KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_kant_metafisica_costumes.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2018.

²⁹ Neste sentido, Norberto Bobbio: “(...) o ponto central da tese kantiana para o qual eu gostaria de chamar atenção é que tal disposição moral se manifesta na manifestação do direito – um direito natural – que tem um povo de não ser impedido por outras forças de ser dar a constituição civil que creia ser boa.” (2004, p. 144).

³⁰ BARROSO, *op. cit.*, p. 5.

³¹ Declaração Universal dos Direitos Humanos. Nações Unidas. 1948, Paris. Disponível em <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf> Acesso em 02 de outubro de 2018.

O princípio da dignidade, portanto, desempenhou importante papel na concepção dos direitos humanos, para além de trazê-los a uma posição prioritária no que toca à convivência humana. Ademais, confirmou o individualismo, a fim de “consagrar a chamada ‘democracia burguesa’”³².

Como sugere a breve retrospectiva desenvolvida neste trabalho, a universalização e positivação dos direitos humanos, efetivada por meio da Declaração de 1948, advêm de um trajeto da burguesia ocidental; de suas demandas individuais e posteriores necessidades sociais que requeriam, como já mencionado, uma ação positiva do Estado. Não obstante Bobbio afirmar que o problema do fundamento dos direitos humanos estaria resolvido pela via do consenso, o diálogo ainda estaria restrito aos quarenta e oito países que aprovaram a Declaração Universal dos Direitos do Homem - número este pouco expressivo frente às múltiplas culturas existentes no mundo. A fim de respaldar tal apontamento, expõe-se a observação Boaventura de Souza Santos:

“A marca ocidental, ou melhor, ocidental-liberal do discurso dominante dos direitos humanos pode ser facilmente identificada em muitos outros exemplos: na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo (...)”.

Para além do frágil argumento quantitativo, há o fundamento cultural que deve ser ponderado. Como bem colocou a professora Flávia Piovesan, há necessidade de “uma nova cultura de direitos humanos. (...) Nesta visão importa o reconhecimento e o respeito à pluralidade e à diversidade, no marco de uma concepção material e concreta de dignidade”.⁴¹ Admitir, portanto, que os direitos humanos são, de fato, universais, seria como considerar o “homem” descontextualizado de sua inexorável conjuntura cultural. Proveitoso, neste ponto, expor a fala do professor David Sánchez Rubio, que converge com o argumento despretensiosamente desenvolvido neste parágrafo:

“Tenho a impressão de que os direitos humanos são como uma espécie de traje, de terno e gravata, que se deve colocar em todo mundo, incluindo aqueles homens e mulheres que não necessitam usá-lo porque tem outra forma de conceber a roupa ou porque seus corpos não se encaixam nesse molde. Assim, a

³² *Apud*: FACHIN, Melina Girardi, *op. cit.*, p. 52.

⁴¹ PIOVESAN, Flávia. In: HERRERA FLORES, Joaquín. A reinvenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 19.

visão dos direitos humanos como direitos de primeira, segunda e terceira geração serve para reforçar um imaginário excessivamente eurocêntrico e linear que, ainda que possua suas virtudes e pontos positivos, acaba por implantar uma cultura excessivamente circunscrita a uma única forma hegemônica de ser humano – aquela desenvolvida pelo ocidente em sua trajetória e versão moderna, burguesa e liberal”⁴².

É evidente, pois, que os fundamentos dos direitos humanos, como constituídos na contemporaneidade, são resultado de um localismo que pretendeu, com sucesso, à universalidade. Retomando o conceito das diversas globalizações construído por Boaventura de Sousa Santos⁴³:

“A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado – uma forma de globalização de cima-para baixo. Serão sempre um instrumento do ‘choque de civilizações’, tal como concebe Samuel Huntington (1993), ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo.”⁴⁴

Para que operem de forma contra-hegemônica, é indispensável que os direitos humanos concebam uma reconceitualização multicultural, de forma a permitir que os países periféricos intensifiquem a sua interação entre eles e perante os países centrais, a fim de estabelecer um equilíbrio “entre a competência global e a legitimidade local”.

É neste sentido que se questiona se a universalidade dos direitos humanos subsiste enquanto objeto comum a todas as culturas, invariavelmente, ou ainda, se todas atribuem ao tema o mesmo valor máximo que é conferido pela civilização ocidental. Para tanto, mister introduzir a cultura ao debate dos direitos humanos, para o que faz imprescindível abordar, primeiro, algumas definições do conceito na antropologia moderna.

3 PERCEPÇÃO MODERNA DO CONCEITO ANTROPOLÓGICO DE CULTURA

Primordialmente, mister ressaltar que o vocábulo “*Culture*” adveio da Inglaterra, no século XIX, enquanto síntese de Edward Tylor. Consoante Roque Laraia, o conceito abarcava o complexo de conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes, ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo

⁴² RUBIO, David Sánchez. “En torno a la historización y las generaciones de derechos humanos.” In: CONGRESO INTERNACIONAL IGNACIO ELLACURÍA, 20 AÑOS DESPUÉS [tradução livre].

⁴³ Vide “Introdução”.

⁴⁴ SANTOS, *op. cit.*, p. 19.

homem como membro de uma sociedade. Laraia também sugere que Tylor inovou ao conceber o conceito enquanto natural e objetivo - passível, portanto, de estudo sistemático. Nas palavras do autor:

“Tylor procurou (...) demonstrar que cultura pode ser objeto de um estudo sistemático, pois trata-se de um fenômeno natural que possui causas e regularidades, permitindo um estudo objetivo e uma análise capazes de proporcionar a formulação de leis sobre o processo cultural e a evolução.⁴⁵”

Como mencionado em supra, Tylor concebe a cultura como fenômeno natural, de tal sorte que se respalda nas ciências da natureza para desenvolver com exatidão a noção do termo. Neste sentido, soma-se à concepção do vocábulo a igualdade da natureza humana, a qual, conforme o autor, pode ser objetivamente compreendida ao comparar “raças no mesmo grau de civilização⁴⁶”. Se Tylor concebia os seres humanos enquanto iguais, a diversidade só poderia ser explicada, logicamente, por uma desigualdade de estágios do processo de evolução. Caberia à antropologia, deste modo, elaborar uma escala de civilização de compreendesse, em um extremo de evolução, as nações europeias, e em outro, as tribos selvagens. O restante da humanidade, em conclusão, seria abarcado em algum nível dentro das balizas estabelecidas⁴⁷. “Predominava, então, a ideia de que a cultura se desenvolve de maneira uniforme, de forma que era de se esperar que cada sociedade percorresse as etapas que já tinham sido percorridas pelas ‘sociedades mais avançadas’.⁴⁸”

Sucessor ao trabalho de Tylor, Alfred Kroeber também realizou importante papel no século XX no que toca à temática, vez que dissociou o elemento cultural do hereditário biológico, ressaltando, ainda, a supremacia daquele em relação a este⁴⁹.

⁴⁵ LARAIA, Roque de Barros. 1932. *Cultura: um conceito antropológico*. 24ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2009. p. 28.

⁴⁶ LARAIA, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁷ “Para entender Tylor, é necessário compreender a época em que viveu e consequentemente o seu background intelectual. O seu livro foi produzido nos anos em que a Europa sofria o impacto da *Origem das espécies*, de Charles Darwin, e que a nascente antropologia foi dominada pela estreita perspectiva do evolucionismo linear.” LARAIA, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁸ LARAIA, *op. cit.*, p. 34

⁴⁹ LARAIA, *op. cit.*, p. 28.

Segundo Kroeber⁵⁰, o conceito de cultura reside no binômio *orgânico* e *cultural*. Encontra-se, em suma, na distinção primordial estabelecida entre o “homem” e o animal: a civilização. Nas palavras do autor:

“Há muito que é costume dizer que a diferença é entre corpo e mente; que os animais têm os seus físicos adaptados às suas circunstâncias, mas que a inteligência superior do homem lhe permite erguer-se acima de necessidades tão mesquinhas. Mas este não é o ponto mais significativo da diferença. (...) A superior inteligência humana, por si só, não causa as diferenças que existem. Esta superioridade psíquica é apenas a condição indispensável do que é peculiarmente humano: a civilização.”⁵¹

Evidente que, em algum ponto, animais e seres humanos reproduzem hábitos similares – tal qual a produção de sons sem propósitos maiores de comunicação. Em que pese a semelhança, a fala humana e animal, conforme explica Alfred Kroeber, são de ordens diversas. Enquanto esta é integralmente conservada pela hereditariedade, aquela se conserva em um contexto social. A hereditariedade, portanto, não a mantém, porque não cabe a ela aglomerar e concentrar referida aprendizagem.

Se não cabe à hereditariedade, pois, a conservação dos conhecimentos e habilidades humanos, é certo que este acúmulo é operado, precisamente, pelas vias da civilização⁵². Explica o antropólogo: “acrescentamos o poder do voo, a compreensão do mecanismo do avião, às nossas realizações e conhecimentos prévios. A ave não. (...) o seu avanço foi obtido por uma transmutação de qualidades, não por uma maior soma deles⁵³.”

É notório que o homem, bem como a ave, é produto da evolução – no sentido biológico do termo. Esta explicação, contudo, não serve como premissa ao debate acerca da distinção entre as condições de vida e relações emocionais das variadas raças e nações. Sabiamente discorre o autor, em síntese, que o homem “possui uma constituição orgânica; mas possui

⁵⁰ KROEBER, Alfred L. O Superorgânico. 1917. In: *A Natureza da Cultura*. Lisboa: Edições 70. 1993. p. 41.

⁵¹ KROEBER, *op. cit*, p. 45.

⁵² “(...) a acumulação valorativa é, contudo, diferente da que se dá com a civilização, porque a acumulação dos instrumentos é meramente quantitativa, enquanto que a acumulação das visões ou de valoração do mundo é qualitativa.” (DUSSEL, Enrique Domingo. Para uma filosofia da cultura, civilização, núcleo de valores, ethos e estilo de vida. 1968. In: _____.).

⁵³ KROEBER, *op. cit*, p. 59.

igualmente civilização. Ignorar um elemento é tão tacanho como ignorar outro; converter um no outro, se cada um tem sua realidade, é uma contradição⁵⁴.”

Igualar o elemento hereditário mental à civilização, portanto, consoante Kroeber, é evidente incongruência, vez que a mentalidade se esgota no indivíduo, enquanto a civilização se realiza a partir de seus limites, em âmbito social. A civilização, pois, “pressupõe, mas não contém, a mentalidade.⁵⁵”

Kroeber desenvolve, em suma, a ideia de que “o homem criou o seu próprio processo evolutivo”, de tal sorte que se libertou da natureza e se expandiu para os diversos cantos da Terra. Em acordo com o conceito de civilização proposto por Alfred L. Kroeber, Roque Laraia conclui sabiamente: “o homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam.⁵⁶”

O acúmulo de conhecimentos proveniente da cultura, como proposto por Edward Tylor, ou ainda, advindo da civilização, como sugere Kroeber, influencia diretamente na percepção de mundo de cada grupo. As mais diversas concepções morais e comportamentos sociais, pois, são produtos de uma operação cultural inerente ao homem⁵⁷. À mesma maneira, afirma Enrique Dussel, ao declarar que “toda pessoa, todo grupo, age sempre em vista de certo valores. Não apenas valores, mas também o que poderíamos chamar de ‘uma certa visão de mundo’.⁵⁸”

O fato de o homem perceber o mundo por meio de uma ótica cultural faz com que a “lente” em questão pareça a mais natural e correta de experienciar a realidade. Tal assimilação, segundo Roque Laraia, é denominada “etnocentrismo”. Nas palavras do antropólogo:

“O etnocentrismo (...) é um fenômeno universal. É comum a crença de que a própria sociedade é centro da humanidade, ou mesmo a sua única expressão. (...) Comportamentos etnocêntricos resultam também em apreciações negativas dos

⁵⁴ KROEBER, *op. cit.*, p. 54

⁵⁵ KROEBER, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁶ LARAIA, *op. cit.*, p. 45

⁵⁷ LARAIA, *op. cit.*, p. 68.

⁵⁸ DUSSEL, Enrique Domingo. Para uma filosofia da cultura, civilização, núcleo de valores, ethos e estilo de vida. 1968. Buenos Aires. In:_____.

padrões culturais de povos diferentes. Práticas de outros sistemas culturais são catalogadas como absurdas, deprimentes e imorais.”

Em que pese a errônea sensação de naturalidade e a decorrente pretensão de universalização, indivíduos de culturas diferentes, logicamente, evidenciam características e valores distintos. À mesma maneira que saltam aos olhos multiplicidades linguísticas, formas de agir, vestir e comer, presume-se que as diversas apreciações de ordem moral e valorativa produzem assimilações diferentes quanto ao Direito. De tal sorte, ao considerar o ser humano enquanto ser rigorosamente cultural, seria inimaginável a elaboração de uma concepção de direitos humanos aplicável, indistintamente, a todos os povos e nações, vez que estes não provieram, em igual medida, da história ocidental burguesa destacada no primeiro capítulo deste trabalho.

Existente essa complexidade, passa-se a discutir em que medida a cultura se torna um óbice à efetiva universalização dos direitos humanos.

3.1 RELATIVISMO CULTURAL E UNIVERSALIZAÇÃO

Como já abordado no primeiro capítulo do presente trabalho, os universalistas discorrem que os direitos humanos são oriundos, em suma, da dignidade humana – a qual assegura a todos os seres humanos um mínimo ético irreduzível. Os relativistas, contudo, respaldados, mormente, no conceito de cultura e no homem enquanto ser político (ou ainda, no homem enquanto ser orgânico e superorgânico), sustentam que “a noção de direitos está estritamente relacionada ao sistema político, econômico, social e moral vigente em determinada sociedade.”⁵⁹

Flávia Piovesan, à luz de R. J Vicent, procura explicar de maneira mais minuciosa a pretensão dos teóricos do relativismo cultural. Segundo os autores, a partir da premissa brevemente relatada em supra, o relativismo cultural aponta, primeiramente, que as regras morais se distinguem a depender do local de onde provém. Compreender dita distinção, ademais, demanda se colocar no contexto cultural onde ela ocorre. Isto posto, indispensável à doutrina do relativismo cultural a conclusão de que as reivindicações morais

⁵⁹ PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e o Direito Constitucional internacional. 7ª ed. Local de publicação: Editora Saraiva, 2006. p. 143.

provêm de um contexto cultural, sendo impossível a afirmação de uma moral universal dissociada de uma versão imperialista que busca determinar como gerais os valores de uma cultura particular⁶⁰. Nas palavras da autora:

“(...) para os universalistas, o fundamento dos direitos humanos é a dignidade da pessoa humana, como valor intrínseco à própria condição humana. Nesse sentido, qualquer afronta ao chamado ‘mínimo ético irredutível’ que comprometa a dignidade humana, ainda que em nome da cultura, importará em violação a direitos humanos. (...) a defesa, por si só, desse mínimo ético irredutível, independentemente de seu alcance, apontará para a corrente universalista – seja a um universalismo radical, forte ou fraco.”⁶¹

Como mencionado alhures, é inerente à doutrina do relativismo cultural a conclusão de que a noção universal de direitos humanos é instrumento principal para a destruição da diversidade cultural. Os universalistas, de outra banda, alegam que dito argumento serve como pretexto para justificar agressões aos direitos humanos sob o manto da cultura. Acrescem ao argumento, ainda, que “se diversos Estados optaram por ratificar instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos, é porque consentiram em respeitar tais direitos, não podendo isentar-se do controle da comunidade internacional.”⁶² É neste ponto que se torna relevante o enunciado proposto pela Conferência de Viena, adotada em 1993, ademais do expressivo consenso em relação ao seu conteúdo quando comparada com a Declaração Universal de 1948⁶³.

Segundo Melina Girardi Fachin, foi em 1993, sob o sistema da Declaração das Nações Unidas, que o argumento quantitativo brevemente suscitado neste trabalho caiu por terra⁶⁴. “Naquele momento, foram

⁶⁰ PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e o Direito Constitucional internacional. 7ª ed. Local de publicação: Editora Saraiva, 2006. p. 144.

⁶¹ PIOVESAN, *op. cit.*, p. 145.

⁶² PIOVESAN, *op. cit.*, p. 145.

⁶³ “Conseguiu (...) a reafirmação da universalidade dos direitos humanos acima de quaisquer particularismos. Se recordarmos que a Declaração Universal de 1948, foi adotada por voto, com abstenções, num foro então composto por apenas 56 países e, levamos em conta que a Declaração de Viena é consensual, envolvendo 171 Estados, a maioria dos quais eram colônias no final dos anos 40, entenderemos que foi em Viena, em 1993, que se logrou conferir caráter efetivamente universal àquele primeiro grande documento internacional definidor dos direitos humanos.” ALVES, *apud*: PIOVESAN, *op. cit.*, p. 146.

⁶⁴ Sobre esta perspectiva, mister mencionar a posição de Austregésilo de Athayde. Segundo o renomado presidente da Academia Brasileira de Letras, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em verdade, fora responsável pela derrocada do argumento quantitativo ora mencionado. “Como conseguir a unidade de opinião vencendo as multiplicidades – eis o grande obstáculo que se colocou diante de nós

reafirmados os termos universais da Declaração dos Direitos do Homem por mais 180 Estados-membros presentes.⁶⁵ De acordo com a autora, à luz de José Augusto Lindgren Alves, o momento histórico em questão encerrou o embate entre universalismo e relativismo, vez que buscou conciliar as particularidades históricas e culturais com a universalidade⁶⁶.

Sobre a Conferência de Viena e o suposto fim da adversidade entre o universalismo e o relativismo cultural, importa destacar, ainda, o comentário trazido pela professora Flávia Piovesan conforme o critério de Jack Donnelly⁶⁷. O documento internacional em questão, de acordo com os autores, demonstra, em verdade, forte universalismo, ou fraco relativismo cultural, vez que permite a interpretação dos direitos humanos segundo concepções culturais diversas, mas sem desatender à universalidade moral.

Em que pese a magnitude e tradição do debate abordado neste tópico, torna-se relevante ao objeto deste artigo trazer à tona a visão de Boaventura de Souza Santos no que toca à temática da universalidade e relativismo cultural. Segundo o autor, o debate deve ser superado:

“Trata-se de um debate intrinsecamente falso, cujos conceitos polares são igualmente prejudiciais para uma concepção emancipatória dos direitos humanos. Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural enquanto atitude filosófica é incorreto. Todas as culturas aspiram a preocupações e valores universais, mas o universalismo cultural, enquanto atitude filosófica, é incorreto.”⁶⁸

(ATHAYDE, p. 126). A fim de corroborar tal perspectiva, Daisaku Ikeda aponta a influência a nível global da Declaração em questão. Consoante o autor, “sua influência foi verificada nos sistemas de garantia dos direitos humanos na África e na Europa, nos textos da Constituição de vários países e em diversas esferas da Organização das Nações Unidas e da sociedade internacional”. [ATHAYDE, Austregésilo; IKEDA, Daisaku. *Diálogo: direitos humanos no século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2000).

⁶⁵ FACHIN, *op. cit.*, p. 74.

⁶⁶ “§5º. Todos os Direitos Humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. a comunidade internacional deve considerar os Direitos Humanos, globalmente, de forma justa e equitativa, no mesmo pé e com igual ênfase. Embora se deva ter sempre presente o significado das especificidades nacionais e regionais e os diversos antecedentes históricos, culturais e religiosos, compete aos Estados, independentemente dos seus sistemas políticos, econômicos e culturais, promover e proteger todos os Direitos Humanos e liberdades fundamentais.” DECLARAÇÃO E PROGRAMA DE AÇÃO DE VIENA. 1993. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1993%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20Ac%C3%A7%C3%A3o%20adoptado%20pela%20Confer%C3%Aancia%20Mundial%20de%20Viena%20sobre%20Direitos%20Humanos%20em%20junho%20de%201993.pdf>>. Acesso em: 13 de setembro de 2018.

⁶⁷ PIOVESAN, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. p. 21. Disponível em:

À mesma maneira, posiciona-se Melina Girardi Fachin. Segundo a professora, o debate em questão é fruto de um contexto histórico marcado pela oposição de discursos muito fortes no cenário internacional, os quais trouxeram ponderações acerca de valores individualistas e comunitaristas⁶⁹. À luz de Bhikhu Parrekh, Melina Girardi Fachin sugere que ambas as doutrinas, quais sejam, o universalismo e o relativismo cultural, falharam em apresentar conclusão satisfatória a respeito da liberdade moral e cultural. Enquanto aquela ignora o papel que a cultura imprime no ser humano, esta o vê como ser eminentemente cultural, dissociado, portanto, de fatores político-sociais:

“Na rota da superação do pêndulo que paira sobre esse campo, o primeiro passo a ser dado, ignorado pelas versões tradicionais – a saber, universalismo ou relativismo cultural - é partir da convicção que os problemas culturais que desafiam a cena dos direitos humanos são também problemas políticos e econômicos.”

Nesta toada, cabe também salientar a posição desenvolvida por Joaquín Herrera Flores. De acordo com o autor, o problema das doutrinas reside em enaltecer o discurso da neutralidade, no que toca à universalidade, ou da valoração dos símbolos, no que tange ao relativismo cultural, de forma a se considerarem mutuamente inferiores. Neste sentido, o autor defende a necessidade de construir “uma *cultura dos direitos* que recorra em seu seio à universalidade das garantias e o respeito pelo diferente.”⁷⁰

Para além de se desprezarem reciprocamente, ambos os discursos partem da mesma premissa, qual seja, adotar um centro hermenêutico a partir do qual se interpreta o restante. Consoante Joaquín Herrera Flores, o universalismo e relativismo cultural, no que corresponde a essa lógica, assemelham-se. Nas palavras do autor:

<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RC_CS48.PDF>. Acesso em: 13 de setembro de 2018.

⁶⁹ “A tensão latente entre a concepção universal dos direitos humanos e as particularidades culturais tornou-se (ainda) mais aguçada após o término da denominada guerra fria, com a inserção de pensamentos não alinhados, propalados por vozes suficientemente fortes, nos fóruns internacionais de discussão. (...) Os acontecidos em 11/09/2001 também foram decisivos para o *choque das civilizações* no qual os direitos humanos são instrumentalizados como armas de conquistas, invertendo sua própria lógica e sentido.” FACHIN, *op. cit.*, p. 232.

⁷⁰ FLORES, Joaquín Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. Disponível em: <<http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/direito/article/viewFile/2457/1683>>. Acesso em: 14 de setembro de 2018. p. 06.

“(...) passa a ser a mesma coisa analisar uma forma de vida concreta ou uma ideologia jurídica e social. Ambas funcionam como um padrão de medidas e de exclusão. Dessas visões, deriva um mundo desintegrado. Toda centralização implica automatização. (...) Por esta razão, a visão complexa dos direitos aposta por situar-nos na periferia. Centro somente há um. O que não coincide com ele é abandonado à marginalidade.⁷¹”

Adotar um centro interpretativo, seja ele um aparente direito neutral, ou um encerramento local e cultural, implica compreender a realidade objetiva e passivamente, de forma a desprezar o fato de que o homem se forma em meio aos “conjuntos de relações que os atam, tanto interna como externamente, a tudo e a todos os demais⁷²”.

Ademais de haver a questão de mútuo desprezo entre as doutrinas, e a admissão de um pressuposto interpretativo e exclusivo em ambas as correntes, há mais uma crítica a ser apresentada em face do tradicional debate. Segundo o autor Joaquín Herrera Flores, “as visões abstrata e localista enfrentam-se a um problema comum: o do contexto.” Enquanto o universalismo propõe cegamente uma integral falta de contexto, o relativismo o prega de maneira excessiva, de sorte que exclui todos os demais localismos que não compartilham, nas palavras de Enrique Dussel, da mesma “visão de mundo.”

Em síntese, a despeito da já aludida relevância do debate entre as correntes universalistas e relativistas, ambas desconsideram, ao menos de pronto, que o homem está envolvido, também, em uma dimensão-política social, vez que “possuem, destarte, uma visão parcial, e portanto reduzida, do real (...).⁷³” É evidente que a cultura conforma parte da personalidade, mas admiti-la como suprema e estática é tão equivocado quanto a total ignorância a respeito de sua influência.

A discussão supressiva promovida pelo famigerado “universalismo versus relativismo”, portanto, nas palavras de Melina Girardi Fachin, nos conduz, de qualquer maneira, a uma unissonoriedade⁷⁴ que “tende a ignorar a diversidade e diferenças de poder existentes entre as identidades sociais diversas” ou, de outra banda, torna-se “complacente com práticas que

⁷¹ *Ibidem*, p. 293.

⁷² *ibidem*.

⁷³ FACHIN, *op. cit.*, p. 235.

⁷⁴ FACHIN, *op. cit.*, p. 237.

promovem e favorecem a iniquidade e, em certas ocasiões, podem até justificar atos de violência física e morte.⁷⁵” Isto posto, a professora advoga por uma nova teoria que vise a aderir “princípios mínimos que possam a ser a dotados por qualquer pluralidade de seres, que não negue sua condição de sujeito, nem sua autonomia”:

“Vale dizer, *abstração sem idealização*. Ou seja, reconhecer a existência de princípios abstratos, todavia, sem universalismos, perfilhando, *pari passu*, o papel *sui generis* que a cultura desempenha na formação, e proteção do rol dos direitos humanos em cada sociedade.”

Demonstrada a incongruência do clássico debate, é de suma importância que este capítulo desenvolva, afinal, quais são as teorias que promovem, de maneira democrática, a participação de todos os povos na construção dos direitos humanos.

3.2 CONCEPÇÕES TEÓRICAS ALTERNATIVAS

Uma vez demonstrado que a adoção do universalismo ou relativismo cultural é proposta defasada, as demais teorias que se voltam à solução do problema do fundamento dos direitos humanos buscam afastar as doutrinas diametralmente opostas e reconciliar os discursos.

Nesta toada de aproximar as extremidades, Jack Donnelly apresenta um espectro de diversos graus de relativismo cultural e universalismo. Seu trabalho é especialmente relevante à medida que demonstra a multiplicidade do tema, e a desvantagem em manter o discurso de iconciabilidade⁷⁶. “Aportando, de um lado, do relativismo cultura como fato inegável, e de outro, que no mundo

⁷⁵ “Em uma aldeia indígena de Caracará, pequena cidade de Roraima, a jovem de 21 anos dava à luz o seu quarto filho, e desesperou-se ao notar que o recém-nascido tinha uma má-formação na perna. Mesmo já sabendo o que ia acontecer, consultou os líderes da sua tribo ianomâmi. O bebê não chegou a ser amamentado. Passou por um ritual, em que foi queimado vivo. As cinzas foram usadas para preparar um mingau, oferecido a todos da tribo. A índia contou a parentes que ficou triste, pois queria cuidar da criança. Mas entendeu que era a tradição. A morte de bebês, geralmente com até seis dias de vida, é praticada, segundo lideranças indígenas, entre tribos ianomâmis, menos aculturados e de recente contato com o homem branco. Ocorre, na maioria dos casos, quando a criança nasce com alguma deficiência física. Mas há também mortes de gêmeos ou por suspeita de que a mãe cometeu adultério ou foi estuprada.” [TOLEDO, Marcelo. Infanticídio de índios ainda é comum em aldeias da Amazônia. **Folha de São Paulo**. 2015. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/12/1721455-infanticidio-de-indios-ainda-e-comum-em-aldeias-da-amazonia.shtml>>. Acesso em: 24 de setembro 2018.

⁷⁶ FACHIN, *op. cit.*, p. 247.

contemporâneo é impossível negar o consenso que há ao redor da Declaração de 1948, o autor demonstra o liame que há entre as teses (...).⁷⁷

Com o fim de explorar as demais teorias relativas a uma nova formulação dos direitos humanos, importante dissertar, primeiro, acerca do conceito de globalização. Na visão de Sousa Santos, a globalização deve ser compreendida como “conjuntos diferenciados de relações sociais⁷⁸”. Enquanto derivada de relações sociais diversas, a globalização é termo que deveria ser compreendido unicamente no plural, à medida que se define, justamente, por conflitos sociais distintos. Isto posto, sugere que “a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival.⁷⁹”

Apontada a definição proposta por Boaventura de Sousa Santos, observa-se que, em verdade, a globalização é resultado de um relativismo cultural bem-sucedido, ou ainda, a fim de fazer um paralelo com a abstração de Enrique Dussel, decorrência de uma visão de mundo impositiva e afortunada. Nas palavras do autor, propriamente, o fenômeno é produto de um “localismo globalizado”. A globalização conjectura, em outros termos, a sobrepujança de certo localismo, e o particularismo ainda mais acentuado dos demais.

Embora a pretensão inicial deste artigo fosse a de afirmar que os direitos humanos seriam, no que toca à definição proposta em supra, produto de um localismo globalizado⁸⁰, avento o autor, em concordância com Melina Girardi Fachin, que os direitos humanos têm característica complexa, à medida que podem ser usados como instrumento a distintas civilizações no cenário de relações sociais diferenciadas - como outrora foram utilizados após a segunda guerra mundial⁸¹.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 247.

⁷⁸ SANTOS, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 14.

⁸⁰ “(...) consiste no processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso, seja a atividade mundial das transnacionais, a transformação da língua inglesa em língua franca, a globalização do fast food americano ou da sua música popular, ou a adoção mundial das leis de propriedade intelectual ou de telecomunicações dos EUA.” [SANTOS. Por uma concepção...]

⁸¹ “Ao se apresentarem como postulados generalizáveis a toda a humanidade, os direitos humanos se tornaram o campo de batalha em que os interesses de poder se enfrentam uns aos outros para

Enquanto visarem, contudo, à universalização neutral, os direitos humanos se aproximarão do localismo globalizado e servirão como ferramenta de imposição aos chamados "Estados centrais". Diante do problema derivado da pretensão de universalização destituída de contexto, como cunhou Joaquín Herrera Flores, Boaventura de Sousa Santos sugere, pois, um novo meio de operação:

"Para poderem operar como forma de cosmopolismo (...), os direitos humanos têm de ser reconceptualizados como multiculturais. O multiculturalismo, tal como eu o entendo, é pré-condição e uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemônica de direitos humanos do nosso tempo."

A fim de efetivar na prática o multiculturalismo prescrito, Sousa Santos afirma, precipuamente, que o debate sobre universalismo e relativismo cultural deve ser superado, vez que é falso em essência⁸². É indispensável combater a doutrina do universalismo por meio de diálogos interculturais, e o relativismo, através de desenvolvimento critérios de emancipação de regulação. Merece destaque o argumento do professor em face, especialmente, da pretensão do relativismo cultural de fundamentar a existência de um direito, única e exclusivamente, por vias da cultura – de forma a isolar sociedades distintas e inviabilizar um discurso harmônico:

"Na medida em que o debate despoletado pelos direitos humanos pode evoluir para um diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre os princípios de dignidade humana, é imperioso que tal competição induza as coligações transnacionais a competir por valores ou exigências máximos, e não por valores ou exigências mínimos. (...) Direitos humanos de baixa intensidade como o outro lado de democracia de baixa intensidade."⁸³

Superado o breve comentário a respeito da suplantação da controvérsia entre o universalismo e relativismo cultural, pedem ênfase as demais medidas necessárias à obtenção de uma concepção cosmopolita de direitos humanos.

institucionalizar "universalmente" seus pontos de vista sobre os meios e os fins a conseguir. Por isso, toda classe social em ascensão formula suas pretensões em nome da humanidade; toda ideologia hegemônica pretende justificar os interesses a que se vinculam sob a forma do universal; e toda cultura dominante exige a aceitação geral de 'seus' pressupostos básicos." [HERRERA FLORES, Joaquín. A reinvenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 172].

⁸² Sobre esta premissa, ponto 2.1 deste trabalho.

⁸³ *Ibidem*, p. 21.

De acordo com Boaventura de Sousa Santos, é imperativo que as culturas identifiquem preocupações análogas em seus discursos relativos à dignidade da pessoa humana, a despeito de os conceitos parecerem, à primeira vista, díspares. "Todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos"⁸⁴. À mesma maneira, teorizou Chantal Mouffe, à luz de Raimundo Panikkar:

"Os direitos humanos se apresentam como critério básico para o reconhecimento da noção de dignidade humana, ademais de condição necessária para ordem política e social."⁸⁵

Entender a relevância dos direitos humanos demanda, primeiramente, investigar a função ocupada por esta noção em nossa cultura. O desdobramento interessante neste ponto, todavia, é identificar se o mesmo encargo é realizado por outra figura nas demais culturas não ocidentais. Se os direitos humanos asseguram a dignidade da pessoa, é evidente, por conseguinte, que outras culturas apresentam maneiras diversas visando ao mesmo fim. Seria no mínimo presunçoso, pois, alegar que os direitos humanos, da forma como atualmente se dispõem, são a única maneira legítima de garantir a dignidade.⁸⁶

Ademais de proceder à mútua identificação, faz-se indispensável que as culturas se autodeterminem incompletas no que tange à conceituação de dignidade da pessoa humana, a fim de observarem as definições alheias como mais amplas ou restritas, permitindo, assim, as vias de um diálogo visando à ampliação do mútua dos conceitos⁸⁷.

São essas premissas que permitem, na concepção do professor catedrático, o câmbio de diferentes culturas, ou ainda, de "universos de sentido diferentes", nominados *topoi*⁸⁸. Vez que traduzem os preceitos mais evidentes de uma cultura, é necessário que se dispam desta característica absoluta para assumir a qualificação de meros argumentos, a fim de viabilizar a *hermenêutica*

⁸⁴ Sobre isso, Melina Girardi Fachin: "(...) Boaventura de Sousa Santos aponta para algumas diretrizes para um diálogo intercultural sobre a dignidade da pessoa humana: a primeira delas é o reconhecimento, em diversas culturas de preocupações isomórficas com a dignidade humana."

⁸⁵ MOUFFE, Chantal. Can Human Rights Accomodate Pluralism.

⁸⁶ MOUFFE, *op.cit.*, p. 5.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁸⁸ "Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura." [SANTOS, Por uma concepção...]

diatópica. Situa-se aqui, pois, a proposta de Boaventura de Sousa Santos a uma concepção democrática de direitos humanos: a viabilização de um diálogo intercultural. Nas palavras do autor:

“A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. (...) O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude, mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra.⁸⁹”

A hermenêutica diatópica, em suma, acontece em decorrência do reconhecimento da incompletude de sua cultura respectiva, percebido, pois, diante do contraste de distintos *topois*. Por esta razão, é inviável a realização do método se houver apenas um interlocutor a avaliar e proferir o discurso relativo à sua cultura. “A hermenêutica diatópica exige uma produção de conhecimento coletiva, interativa, intersubjetiva e reticular.⁹⁰”

Diante da indispensabilidade do diálogo intercultural, questiona-se, neste caso, a possibilidade de sua ocorrência, dado que, por vezes, as culturas em comunicação viveram um momento anterior de dominação e respectiva subordinação. Nas palavras do autor, a probabilidade da ocorrência do diálogo intercultural se sujeita a dois imperativos:

“(...) O primeiro pode formular-se assim: das diferentes versões de uma dada cultura, deve ser escolhida aquela que representa o círculo mais amplo de reciprocidade dentro dessa cultura, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro. (...) O segundo imperativo intercultural pode ser enunciado do seguinte modo: (...) as pessoas têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza.⁹¹”

Ao mesmo modo que Boaventura de Sousa Santos, Abdullahi A. Naim afirma que o conceito moderno de direitos humanos parte da percepção de que as mais diversas sociedades partilham de preceitos que, apesar de distintos, visam ao mesmo fim – qual seja, proteção à dignidade e à justiça social. De acordo com Melina Girardi Fachin, o autor africano propõe a existência de uma deliberação a fim de se estabelecer o conteúdo normativo

⁸⁹ *Ibidem*, p. 23.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁹¹ *Ibidem*, p. 30.

abarcado pelos direitos humanos. Nesta toada, o fundamento dos direitos humanos deve ser uma resposta conjunta à injustiça, provinda das mais diversas sociedades, e não mera importação de um conceito de outrem⁹².

Joaquín Herrera Flores, é, do mesmo modo, importante nome relativamente à proposição de uma reformulação democrática dos direitos humanos. Segundo o autor, a tradicional teoria atualmente posta corrobora um ciclo vicioso de violações⁹⁴ aos mesmos direitos que tantas convenções ora em voga visam a proteger⁹⁵. Isto posto, é imperativa a formulação de uma teoria crítica.

É relevante apontar, primeiramente, que a reiteração de violações anteriormente mencionada não é decorrente de mero desconhecimento do outro. Trata-se, em verdade, de uma adversidade consequente da cultura, atrelada, ainda, a desigualdades políticas e econômicas entre os países. Como sabiamente discorre o Herrera Flores, “a cultura não é uma entidade alheia ou separada das estratégias de ação social; ao contrário, é uma resposta, uma reação à forma como vão se construindo e se desdobrando as relações sociais, econômicas e políticas em um tempo e um espaço determinados.”⁹⁶

Partindo da premissa de que a cultura é, efetivamente, produto de quesitos sociais e políticos, é categórica a insuficiência de propostas ditas multiculturalistas, tais quais a hermenêutica diatópica de Sousa Santos, para solucionar o problema vivido atualmente. O multiculturalismo de tradição conservadora, a título de exemplo, ignora as diferenças e pregam a autodeterminação, a fim de que cada povo encontre sua melhor maneira de vida. O multiculturalismo liberal, de outra banda, visa a aproximar as diferentes

⁹² FACHIN, *op. cit.*, p. 252.

⁹⁴ “Um mundo no qual quatro quintos de seus habitantes sobrevivem à beira da miséria; um mundo no qual a pobreza aumenta em 400 milhões de pessoas ao ano, segundo o relatório do Banco Mundial de 1998, o que faz com que, atualmente, 30% da população mundial viva com menos de um dólar ao dia, situação que atinge de forma especial às mulheres. Além disso, 20% da população mais pobre recebe menos de 2% da riqueza do mundo, enquanto 20% mais ricos ficam com mais de 80% do total de riquezas produzidas. Um mundo em que mais de um milhão de trabalhadoras e trabalhadores morrem por acidentes de trabalho, 840 milhões de pessoas passam fome, um bilhão não têm acesso a água potável e a mesma quantidade é analfabeta, tudo em razão de planos de desajuste estrutural que estão impondo o desaparecimento das mais diminutas garantias sociais.” [HERRERA FLORES, Joaquín. A reinvenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 152.]

⁹⁵ HERRERA FLORES, Joaquín. A reinvenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 60.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 154.

culturas do padrão formalizado pelo universalismo. Para dialogar com esta ideia, vale mencionar a asserção de Flávia Piovesan:

“(...) poder-se-ia sustentar a existência de diversos graus de universalismo, a depender do alcance do ‘mínimo ético irreduzível’. No entanto, a defesa, por si só, deste mínimo ético, independentemente de seu alcance, apontará à corrente universalista – seja a um universalismo radical, forte ou fraco.⁹⁷”

Contentar-se com uma aproximação dos diferentes, em busca de um consenso “normal”, ou ainda, desprezar absolutamente as distinções, é evidente inócuo diante da permanente necessidade da prática social intercultural. Nas palavras de Herrera Flores, a respeito do atual modelo de direitos humanos e as propostas de multiculturalismo:

“Existem muitas culturas, mas somente uma pode considerar o padrão-ouro do universal. Por outro lado, a visão localista conduz a um multiculturalismo liberal de tendência progressista: todas as culturas são iguais e não há mais necessidade de estabelecer um sistema de cotas (...) para que as “inferiores” ou “patológicas” possam se aproximar à hegemônica, mas, em nome do politicamente correto, deve-se respeitar sempre a hierarquia dominante. Atribuir voz e participação em função das diferentes posições sociais é uma forma de ocultar que a “diferença”, em muitas ocasiões, não é mais que uma consequência das desigualdades que ocorrem no início ou no desenvolvimento do processo das relações sociais.⁹⁸”

Dito isto, torna-se uma solução mais efetiva alcançar o “universal”, e não o ter como ponto de partida. Uma prática “não universalista, nem multicultural, mas sim intercultural.⁹⁹”. Para fazê-lo, contudo, precisa-se de “um processo de luta discursivo, de diálogo ou de confrontação em que se rompam os preconceitos”, ao que denomina Herrera Flores “visão complexa”, “racionalidade de resistência” ou ainda “multiculturalismo crítico”¹⁰⁰. Trata-se de um universalismo de entrecruzamentos que visa, como exposta, à inter-relação entre os povos. Povos estes que terão o direito de ser expressarem e exigir

⁹⁷ PIOVESAN, *op. cit.*, p.14.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 163.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 166.

¹⁰⁰ Sobre isso, Melina Girardi Fachin: “(...) Joaquín Herrera Flores enuncia o cognominado universalismo de confluência. (...) Assumindo a complexidade do real, propõe-se um universalismo de ponto de chegada, através de uma prática intercultural que assuma seu contexto, conviva com a diversidade e pluralidade de interpretações possíveis e que estimule postura social híbrida e anti-sistêmica que abra novos horizontes pertinentes à seara dos direitos humanos.”

igualmente, de forma a prevalecer a concepção democrática que tais culturais decidiram e da qual participaram¹⁰¹.

Com o propósito de tornar viável esta prática intercultural, é indispensável se ater a concepção íntegra do ser humano, a qual Joaquín Herrera Flores denomina *riqueza humana*. “Esse critério se desdobra do seguinte modo: a) o desenvolvimento das capacidades, e b) a construção de condições que permitam a real apropriação e desdobramento de tais capacidades por parte de indivíduos, grupos, culturas e qualquer forma de vida que convida em nosso mundo.¹⁰²”

A riqueza humana, nesse sentido, é conceito relevante aos direitos humanos à medida que permite o sopesamento de outras posições culturais, políticas e sociais na formulação de seu conceito. No que tange ao relativismo, contudo, também se faz substancial, posto que atende a todos os pontos de vista igualmente relevantes à justificativa de um direito. O critério em questão, ademais de servir de balança a essas duas correntes doutrinas, merece destaque por permitir destacar parcelas culturais e, a partir disso, avaliar as situações de choque¹⁰³.

Joaquín Herrera Flores propõe medidas efetivas para a concretização de uma prática social intercultural por meio da utilização do critério da riqueza humana explicado em supra. Faz-se imprescindível, primeiro, construir espaço público desde uma concepção participativa de democracia, vale dizer, “levar as contradições ao âmbito da cidadania”. É notório que o liberalismo atual suprimiu a democracia, reduzindo a vida pública a uma mera democracia representativa. Faz-se mister, portanto, ocupar espaços esquecidos pelo liberalismo a fim de propiciar o exercício da cidadania e, conseqüentemente, transformações culturais críticas.

Ademais de exercitar a cidadania, propõe-se a recuperação do centro de ação social, ou ainda, o poder do povo. Para tanto, indispensável realçar as então silenciadas formas de rebeldia; criar uma pluralidade de opções de vida a

¹⁰¹ HERRERA FLORES, Joaquín. A reinvenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009, p. 158.

¹⁰² *Ibidem*, p. 192.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 192.

partir do já citado conceito de riqueza humana; inventar novas formas de relação social que surjam, justamente, a partir da pluralidade de vozes, e que escape do discurso proposto pelo liberalismo. É relevante, por fim, manter em mente a necessidade do discurso pelas vias da riqueza humana, diante da consciência da limitação oriunda da história ocidental. “Sabermos-nos limitados, quer dizer, determinados por uma história, por possibilidades, por obstáculos, é o primeiro passo para pensar a possibilidade e a necessidade de mudança.”¹⁰⁴

Não obstante a explicação morosamente realizada por Joaquín Herrera Flores para o fim de estabelecer um “acordo possível”¹⁰⁵ no que toca aos direitos humanos, com a devida vênia, parece pouco tangível, ou ainda, insuscetível de instrumentalidade, a premissa básica de sua teoria – qual seja, o critério da riqueza humana. Embora seja compreensível e necessária a realização de um diálogo intercultural, com relações sociais entrelaçadas, e não sobrepostas, aparenta pouco palpável a identificação de capacidades e a decorrente geração de condições necessárias ao seu desenvolvimento. Chantal Mouffe, de outra banda, apresenta vias mais concretas de efetivação ao pluralismo: variações da forma de democracia.

É notório que se estabelece forte relação entre a concepção ocidental de direitos humanos e o modelo liberal de democracia. Faz-se primordial, portanto, que o discurso abra espaço a formas plurais de cultura e, também, regimes políticos¹⁰⁶. Isto porque, à mesma maneira que os direitos humanos, a democracia liberal é baseada na liberdade individual e na igualdade entre os sujeitos. Questiona-se, diante de dita conclusão, quais as possibilidades de multiculturalismo que seriam abarcadas pelo regime democrático. De acordo com Chantal Mouffe:

“Minha posição a respeito disso é que, adotar uma abordagem pluralista, que questiona a posição privilegiada na qual se localiza a democracia liberal, não conduz ao multiculturalismo que levará à aceitação de um pluralismo jurídico. (...) Em minha visão, o que este ‘pluralismo liberal’ precisa é reconhecer a legitimidade da multiplicidade de interpretações dos princípios ético-políticos compartilhados. O

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 200.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 190.

¹⁰⁶ MOUFFE, *op. cit.*, p. 12.

que está em pauta é a variedade de meios pelos quais a cidadania liberal democrática pode ser prevista¹⁰⁷

Seguir a linha de pensamento proposta em supra demanda, portanto, repensar o atual modelo de democracia e desenvolver, conseqüentemente, uma nova concepção política previamente adequada pelo pluralismo:

“Nós devemos estabelecer uma ordem plural onde um grande número de unidades regionais poderá coexistir, com suas diferentes culturas e valores, e onde a pluralidade de compreensões a respeito dos direitos humanos e formas de democracia seriam considerados legítimos.¹⁰⁸”

A fim de aclarar a necessidade de construção de uma nova democracia, mister explanar em que medida sua teoria se associa aos direitos humanos. Segundo dispõe Lucas Carli Cavassin, em que pese a aparente percepção de distanciamento entre os dois conceitos, a democracia e os direitos humanos não são apartados. As noções, em verdade, caminham juntas, vez que ambas “têm como fundamento o mesmo convencimento moral de igual respeito a todos. A democracia, portanto, é a forma política de exprimir a dignidade humana.¹⁰⁹”

Bem como os direitos humanos, a democracia, apesar de sua aparente onipresença, também é conceito advindo da história. Tal qual a tomamos na contemporaneidade, a democracia exige pilares idênticos àqueles apontados como fundamento aos direitos humanos. Demanda do Estado, portanto, a garantia de igualdade entre os cidadãos, a liberdade de participação e a autodeterminação individual e coletiva¹¹⁰. Como leciona Nayara Fátima de Macedo Medeiros à luz de Schumpeter¹¹¹, a doutrina clássica democrática, ademais de se respaldar em referidos pilares para sua efetivação, demonstra a necessidade da racionalidade para chegar a decisões políticas que atinjam o bem comum. Novamente neste ponto, portanto, observa-se a aproximação da

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 13. Tradução Livre

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 19. Tradução livre.

¹⁰⁹ CAVASSIN, Lucas Carli. *Stare Decisis Interamericano: diálogo entre cortes para o fortalecimento da democracia e dos direitos humanos no Brasil*. Monografia (graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, p. 14. 2017. Disponível em <<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/56100/LUCAS%20CARLI%20CAVASSIN.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> Acesso em 09 de outubro de 2018.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 18.

¹¹¹ MEDEIROS, Nayara Fátima Macedo. Democracia clássica e moderna: discussões sobre o conceito na teoria democrática. *Revista Eletrônica de Ciência Política*, vol. 6, n. 02, 2015. p. 270. Disponível em <<https://revistas.ufpr.br/politica/article/view/42359/26894>> Acesso em 09 de outubro de 2018.

teoria dos direitos humanos e da democracia no que toca aos pilares advindos da lógica moderna.

Merece destacar que a proposta suscitada pela Chantal Mouffe não visa à ilusória unificação política do mundo, mas sim a uniformidade política organizada em grandes unidades regionais, com seus diversos valores e culturas. Onde o modelo econômico e político, ademais, organizar-se sem uma autoridade central¹¹².

Neste cenário, o mundo multipolar não seria necessariamente democrático. Os conflitos tampouco estariam encerrados, mas ao menos, as posições antagônicas seriam drasticamente reduzidas em comparação a um mundo onde há um único e impositivo modelo econômico e político.

No que toca especificamente ao cenário latino-americano, muito em breve analisado neste trabalho, o problema não se trata de buscar uma nova forma de governo, mas adaptar a atual democracia às circunstâncias da América Latina. Melhor dizendo:

“O que me parece importante no caso latino-americano é reconhecer que as circunstâncias são muito diferentes segundo os países; há que ser aceita um pluralismo de formas de política de esquerda. Não creio que isso requer pensar na criação de modelos totalmente diferentes dos europeus, mas uma multiplicidade de formas que sejam adaptadas às condições dos diferentes países.”¹¹⁴

É imperioso adicionar ao arcabouço teórico ora desenvolvido, por fim, a perspectiva de multiculturalismo desenvolvida por Bhikhu Chotalai Parekh. Segundo o teórico, a descontinuidade do antagonismo representados pelos dois polos doutrinários - quais sejam, o universalismo e o relativismo cultural – se dá por via do diálogo¹¹⁵. Posto que a cultura é elemento que visa a incrementar o fundamento dos direitos humanos, pode ser componente e fonte importante na criação de novas perspectivas¹¹⁶.

¹¹² MOUFFE, Chantal. ¿Cuál democracia para um mundo multiplar agónista?.

¹¹⁴ MOUFFE, Chantal. ¿Cuál democracia para um mundo multipolar agónista?.

¹¹⁵ FACHIN, *op. cit.*, p. 263

¹¹⁶ PAREKH, Bhikhu Chotalai. Rethinking Multiculturalism: cultural diversity and political theory. Disponível em
<https://is.minu.cz/el/1421/podzim2011/HIA261/Parekh_Rethinking_multiculturalism.pdf> Acesso em: 28 de setembro de 2018.

Nas palavras de Parekh, “multiculturalismo (...) não é percebido nem como uma doutrina política de conteúdo programático, nem como uma teoria filosófica do ‘homem’ e o ‘mundo’, mas como uma perspectiva na vida humana.¹¹⁷” Ademais defini-lo uma nova concepção da existência humana, mister ressaltar que o multiculturalismo defendido pelo doutrinador se edifica em três pilares centrais.

Primeiramente, os seres humanos são, como fora desenvolvido em supra, embebidos em cultura, vez que se organizam em relações sociais envoltas em um sistema de significados. Isso não significa, contudo, que seres humanos são determinados por sua cultura, no sentido de que são incapazes de avaliá-las criticamente. Não significa, tampouco, que são capazes de simpatizar com outras culturas.

Em segundo lugar, culturas diferentes representam visões distintas da vida humana - visões estas limitadas a uma parcela das capacidades contempladas pela existência do “homem”. É preciso, portanto, que as culturas se percebam como insuficientes de completude, carecendo, portanto, de expansão intelectual e moral. Diante de ditas declarações, é impositiva a percepção de que:

“(...) nenhuma cultura é totalmente dispensável, merecem ao menos algum respeito por conta do que significam aos seus membros e por conta da energia criativa que representam; que nenhuma cultura é perfeita e tem o direito de se impor às outras e que as culturas mudam, da melhor maneira, de dentro para fora.¹¹⁸”

Veja que as culturas são essencialmente incompletas, um diálogo entre elas é mutuamente benéfico. Para que esta conversa se dê, contudo, é necessário que as culturas aceitem umas às outras como igualmente relevantes no que tange às suas ideias e percepções. Ademais, o diálogo ora proposto cumpre seus objetivos apenas se ocorrido em condições de igualdade no que tange à autoconfiança, poder econômico, político e possibilidade de acesso público aos seus participantes¹¹⁹.

¹¹⁷ PAREKH, *op. cit.*, p. 336. Tradução livre.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 337.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 337.

Vale ressaltar, finalmente, que as culturas são fluidas, ou ainda, internamente plurais. Em outras palavras, não significa que não há incoerência interna entre o discurso de seus membros. Não significa dizer que as culturas são desprovidas de autodeterminação ou regulação interna, mas que estão são porosas e sujeitas a influências externas, as quais, eventualmente, são interpretadas e assimiladas como próprias.

Em uma perspectiva multicultural, portanto, a “sociedade ideal” não se compromete com uma visão de mundo particular e limita previamente o quanto de diversidade que será tolerado naquele cenário - isto porque dita visão de mundo ou doutrina pode não ser aceitável para algumas das comunidades submetidas ao discurso. Em vez disso, a perspectiva multicultural compreende a complexidade da realidade e sua respectiva diversidade cultural, estruturando sua vida política de acordo.

As perspectivas exibidas brevemente em supra demonstram a necessidade de abarcar no fundamento dos direitos humanos a diversidade, em vez de assumir quaisquer das alternativas binárias propostas pelo debate tradicional. Para tanto, é unânime entre as autoras e autores a necessidade de percorrer as vias de um diálogo voltado à “compreensão e reconhecimento do outro, a necessidade de ouvi-lo e não apenas de internar conquistá-lo também pelo viés comunicativo.”¹²⁰

Exposta a necessidade de proceder a uma comunicação que se volte a uma concepção plural de direitos humanos, torna-se imprescindível avaliar, afinal, como se solucionam, por ora, eventuais conflitos entre os povos e etnias minoritários e a civilização burguesa ocidental perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos.

4 POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS E A JURISPRUDÊNCIA DA CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS

Com o intuito de enfatizar a razão do recorte indígena no que toca à análise da jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos, importante ressaltar, primeiramente, o que dispõe o caderno de jurisprudência

¹²⁰ FACHIN, *op. cit.*, p. 271.

do sistema interamericano no que diz respeito à temática. Como sugere a vasta gama de casos exposta, é reiterada a violação histórica de direitos humanos contra os povos indígenas e tradicionais, de tal sorte que estes “geram interessante e destacado posicionamento da Comissão e da Corte” a fim de reafirmar os direitos dispostos no Pacto de São José da Costa Rica.

Em que pese a Corte não promover, por ora, uma reformulação dos direitos humanos no que tange aos seus fundamentos, a corte tem desempenhado o importante papel de “promover os direitos humanos nas Américas.¹²¹” Para tanto, por diversas vezes o órgão considera a interpretação dos direitos dispostos na Convenção Americana a partir de panorama diversos, admitindo, portanto, que a realidade é complexa e abarca, em uma mesma sociedade, a diversidade cultural.

No que toca ao direito à propriedade, a título de exemplo, a Corte já interpretou que, havendo violação com relação à tribos indígenas, estaria sendo desatendido não só o direito à propriedade, como o direito à vida e à dignidade da comunidade em questão.

O caso *Yakye Axa vs. Paraguai* retrata magistralmente a premissa arrolada acima.

A comunidade indígena de *Yakye Axa* era conformada, à época, por mais de trezentas e dezenove pessoas, agrupadas em cerca de noventa famílias¹²³. Dito grupo étnico pertence ao povo Lengua Enxet Sur¹²⁴, o qual ocupa, ancestralmente, o Chaco paraguaio¹²⁵.

¹²¹ FACHIN, *op. cit.*, p. 196

¹²³ Corte IDH. Caso Comunidad indígena Yakye Axa v. Paraguay. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 17 de junio de 2005. Série C No. 125. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf> Acesso de 01 de outubro de 2018. Par. 50.7.

¹²⁴ Corte IDH. Caso Comunidad indígena Yakye Axa v. Paraguay. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 17 de junio de 2005. Série C No. 125. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf> Acesso de 01 de outubro de 2018. Par. 50.1

¹²⁵ “O Chaco ou Gran Chaco é uma das principais regiões geográficas da América do Sul. Possui aproximadamente 1280000km² e abrange partes dos territórios da Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil. (...) O nome dessa região deriva do termo ‘chacu’, que na língua quechua significa variedade e diversidade de coisas animadas ou inanimadas que existem.” Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Chaco>>. Acesso em 01 de outubro de 2018.

Ao final do século XIX, parte significativo do Chaco paraguaio foi vendida através da bolsa de valores de Londres. Como consequência de dita aquisição por empresários britânicos, várias missões de igrejas anglicanas se instalaram na região¹²⁶, bem como fazendas de gado, as quais empregaram os indígenas na atividade latifundiária¹²⁷.

Ao início de 1986, os membros da comunidade indígena de Yakye Axa se mudaram para outra porção de terra devido às irregulares condições de vida que passaram a ter nas fazendas destinadas a atividade pecuária. Em que pese o deslocamento, não houve uma melhora substancial na qualidade de vida dos membros daquela comunidade.

Em 1993, portanto, o grupo étnico em questão iniciou os trâmites para a reivindicação das terras que considerava parte de tradição. Solicitaram ao Instituto Paraguaio do Indígena (INDI) o reconhecimento dos senhores Tomás Galeano e Esteban López como líderes da comunidade, bem como sua inscrição no Registro Nacional de Comunidades Indígenas. Ao mesmo período, Esteban López comunicou ao IBR o anseio da comunidade de retornar ao seu território tradicional, solicitando, à época, 15.000 hectares da área original. No plano interno, contudo, os recursos interpostos não produziram resultado positivo, de forma que a comunidade Yakye Axa permanece localizada ao lado de uma estrada, agrupada, ainda, em torno de vinte e oito a cinquenta e sete famílias.

Neste sentido, a corte verificou que os membros de comunidades indígenas têm uma forma distinta de perceber o seu arredor, mantendo, para tanto, forte relação com territórios tradicionais e recursos localizados na terra em questão. O direito em pleito, portanto, não tange somente à sua subsistência, mas precipuamente à sua religiosidade e identidade cultural. Reconhecendo, portanto, que a violação em tela conduzia a um desrespeito desencadeado aos direitos à propriedade, vida e dignidade da Comunidade

¹²⁶ "No ano de 1907, W.B Grubb fundou a missão Makxlawaya dentro do território do povo indígena Lengua com a finalidade de iniciar sua evangelização e pacificação." [*Ibidem*, par. 50.10, tradução livre].

¹²⁷ O primeiro latifúndio destinado a essa produção foi gerenciado pela "Chaco Indian Association", empresa administrada pela igreja anglicana. [*Ibidem*, par. 50.11, tradução livre].

Indígena de Yakye Axa, a Corte Interamericana determinou à interpretação normativa interna do Estado a necessidade de conformidade com os costumes do grupo étnico submetido à sua jurisdição.

Cabe aos Estados, portanto:

“(...) garantir, em condições de igualdade, o pleno exercício e gozo dos direitos das pessoas que estão sujeitas a sua jurisdição. No entanto, há que ressaltar que para garantir efetivamente esses direitos, ao interpretar e aplicar sua norma interna, os Estados devem levar em consideração as características próprias que diferenciam os membros dos povos indígenas da população em geral. (...) No que diz respeito aos povos indígenas, é indispensável que os Estados outorguem uma proteção efetiva que leve em conta suas particularidades próprias, tais quais características econômicas e sociais, bem como sua especial situação de vulnerabilidade, seu direito consuetudinário, valores, usos e costumes.”¹²⁸

Merece destacar que as recomendações da corte referidas em supra não visam ao afastamento da Convenção Americana em prol da manutenção da cultura como único fundamento da aplicabilidade do direito da comunidade Yakye Axa. O sistema interamericano, em verdade, aspira ao diálogo anteriormente proposto neste trabalho - diálogo compreendido, cabe evidenciar, “como compreensão e reconhecimento do outro, a necessidade de ouvi-lo e não apenas intentar conquistá-lo também pelo viés comunicativo.”¹²⁹ Observa-se, portanto, que a Corte não visa a afastar a aplicação do direito de propriedade aos indígenas. Em verdade, abarca em seu conteúdo aquilo que provém do direito consuetudinário desses grupos étnicos. De outro lado, no que diz respeito ao Estado democrático de direito e à sociedade nacional, à luz do que leciona Melina Girardi Fachin:

“Se infere o entendimento da Corte quanto à possibilidade de restrição legítima ao direito de propriedade privada, em um estado democrático de direito, quando estiver em pauta preservação das identidades culturais de determinada comunidade.”¹³⁰

¹²⁸ *Ibidem*, par. 51 – 63, tradução livre.

¹²⁹ FACHIN, *op. cit.*, p. 271.

¹³⁰ FACHIN, *op. cit.*, p. 207.

No mesmo sentido, recomendou a Corte Interamericana de Direitos Humanos no caso “Pueblo Saramaka Vs. Surinam”, cuja sentença fora publicada aos 28 de novembro de 2007¹³¹.

O povo Saramaka forma um grupo tribal¹³² como características culturais específicas, tais quais sua complexa relação com a terra e as estruturas familiares. Sua ocupação territorial, a esse respeito, remonta ao início do século XVIII. Ademais de sua antiga relação com aludido território, cabe mencionar, ainda, a proveniência do povo Saramaka. Dito grupo tribal é um dos seis grupos nativos do Suriname cujos ancestrais foram escravos africanos trazidos ao país ao longo da colonização europeia, formando comunidades autônomas, posteriormente, no interior do país¹³³.

Por aprovação tácita do Estado, referido grupo étnico obteve certo grau de autonomia para governar suas terras, territórios e recursos. Neste ponto, vale ressaltar com maior relevo a relação do povo Saramaka com a terra ancestral:

“A terra significa máis que meramente uma fonte de subsistência para eles; também é uma fonte necessária para a continuidade da vida e da identidade cultural dos membros do povo Saramaka. As terras e os recursos do povo Saramaka formam parte de sua essência social, ancestral e espiritual.”¹³⁴

Em que pese dito assentimento, o Estado começou a outorgar concessões a terceiros para atividades madeireiras e mineradoras na zona sul do rio Suriname, ademais do território ocupado pelo povo Saramaka. Em consequência da exploração dos recursos naturais realizada pelos grupos empresariais, houve danos ao meio ambiente e à respectiva terra tão bem quista ao grupo étnico ora mencionado.

¹³¹ CORTE IDH. Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 28 de noviembre de 2007. Serie C No. 172. Disponível em <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf> Acesso em 01 de outubro de 2018.

¹³² “Um povo que não é indígena, mas compartilha de características muito similares aos povos indígenas, tais quais ter tradições sociais, culturais e econômicas diferentes de outras seções da comunidade nacional, identificar-se com seus territórios ancestrais e estar regulados, ao menos de forma parcial, por suas próprias normas, costumes ou tradições.”

¹³³ *Ibidem*, par. 80.

¹³⁴ *Ibidem*, par. 82.

Apontado o panorama fático, passa-se à posição da Corte Interamericana de Direitos Humanos a respeito do caso.

Diante da existência de um “grupo tribal, cujas relações sociais, culturais e econômicas se distinguem daquelas compartilhadas pela sociedade nacional, particularmente graças a sua especial relação com a terra ancestral¹³⁵”, a Corte manteve seu precedente no que toca à grupos étnicos. Similar ao que fora mencionado no caso “Comunidad Indígena Yakye Axa v. Paraguay”, sustentou:

“(...) os membros dos povos indígenas e tribais precisam de certas medidas especiais para garantir o exercício pleno de seus direitos, em especial no que tange ao direito de propriedade, a fim de garantir sua sobrevivência física e cultural.¹³⁶

Como exposto, a Corte Interamericana demonstra reconhecimento e proteção à cultura diferente, valendo-se, para tanto, de “interpretação evolutiva dos dispositivos acerca dos direitos humanos incidentes no caso.¹³⁷”

É notório que a Corte, em suma, não visa a demarcar a cultura como único fundamento dos Direitos Humanos. Utiliza-se deste conceito, contudo, para determinar quais grupos merecem abordagem distinta da jurisdição estatal para que se efetivem, de fato, os direitos prescritos na Convenção Americana. É muito exitoso o trabalho da Corte, portanto, em reconhecer a cultura distinta e abarcá-la no discurso ocidental dos direitos humanos quando esta transborda o que fora determinado juridicamente nos documentos internacionais:

“Essa nova racionalidade insurgente, alheia a *ratio* codificado universalizante, impõe a obrigação do ajuste do fenômeno jurídico a determinadas situações de fato, tais como as espelhadas em comunidades indígenas.”

O Sistema Interamericano, portanto, em conformidade com o que expõe Melina Girardi Fachin e Patrícia Jerónimo, corrobora com a ideia de que “não devemos prescindir da definição de valores e regras que sejam comuns a todos os homens.¹⁴⁰” É um sistema que, como leciona a professora, mostra-se compromissado com as demandas de outras culturas, a fim de fazer da Convenção instrumento vivo para sua proteção.

¹³⁵ *Ibidem*, par. 84, tradução livre.

¹³⁶ *Ibidem*, par. 85, tradução livre.

¹³⁷ FACHIN, *op. cit.*, p. 208.

¹⁴⁰ *Apud* FACHIN, *op. cit.*, p. 270.

Em que pese os elogios tecidos à sua hermenêutica flexível e inclusiva, há de se apontar que permanece a pretensão a universalização – característica presente nos sistemas internacionais. Ainda que a Corte tenha, portanto, elastecido o conteúdo do direito de propriedade, compreendendo em sua moldura o direito à vida, oriundo de uma particular forma de se relacionar com a terra, não se pode deixar de notar que o direito de propriedade ainda é figura que remonta à modernidade, de tal sorte que se torna dificultosa sua aplicação às comunidades indígenas. Como bem apontou Melina Girardi Fachin à luz de Carlos Frederico Marés, os povos indígenas se organizam em coletividades, sendo impensável à sua realidade a propriedade privada com o fim de acumulação de bens.

5 COMENTÁRIOS À JURISPRUDÊNCIA INTERNA: O CASO “RAPOSA SERRA DO SOL”

Uma vez exposta a jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos, passa-se ao estudo casuístico do direito interno brasileiro a fim de compreender a interpretação da Suprema Corte no que toca à temática indígena e sua respectiva cultura. Mister avaliar, ainda, se há diálogo do direito interno brasileiro com a jurisprudência do sistema interamericano quando há violações aos direitos das comunidades indígenas submetidas a jurisdição do território nacional e qual a necessidade de comunicação entre as cortes.

Primeiramente, importa destacar de que maneira o sistema interamericano contribuiu à consolidação da democracia e dos direitos humanos no continente americano.

A Convenção Americana, já em seu preâmbulo¹⁴¹, demonstra a intenção de reafirmação da consolidação de um regime de liberdade pessoal e justiça social pelos Estados que a ratificaram. Tal firmamento, por sua vez, estaria “fundado no respeito aos direitos humanos e dentro de um arcabouço de

¹⁴¹ “Os Estados Americanos signatários da presente convenção, reafirmando seu propósito de consolidar neste Continente, dentro do quadro das instituições democráticas, um regime de liberdade pessoal e de justiça social, fundado no respeito dos direitos essenciais do homem (...)” [CONVENÇÃO interamericana de Direitos Humanos. 22 nov. 1969. Disponível em http://www.cidh.oas.org/Basicos/Portugues/c.Convencao_Americana.htm acesso em 9 de outubro de 2018.

instituições democráticas na América Latina.¹⁴² A Comissão e a Corte, portanto, “possuem um papel essencial no estabelecimento e na constante evolução de um Estado Democrático de Direito no Brasil e nos demais países do continente americano.”

Segundo leciona Lucas Carli Cavassin, é por meio da comunicação vertical¹⁴³ que ocorre a maior proximidade entre o sistema interamericano e os sistemas domésticos. Isto se dá porque os Estados que ratificaram a Convenção e permitiram, conseqüentemente, a ação da competência contenciosa da Corte, “conferem à decisão força de uma sentença judicial interna e não estrangeira, numa perfeita integração com os sistemas domésticos.¹⁴⁴”

Quanto à relação entre os Estados, importa destacar que a realidade social, econômica e cultural da América Latina é marcada por semelhanças, de forma que existe a possibilidade de uma integração argumentativa baseada em diálogos constitucionais transnacionais. Vista esta unidade, no que toca ainda ao diálogo vertical entre as constituições e o direito internacional público, “o Sistema Interamericano dá azo a uma experiência significativa, uma vez que lança prática do controle de convencionalidade¹⁴⁵ não só a nível externo, mas também a nível nacional.¹⁴⁶” Exposto esse cenário, verifica-se a disposição dos Estados em dialogar acerca de pontos constitucionais comuns, ademais de se comunicarem Corte Interamericana, a fim de criar uma unidade de proteção de direitos humanos interamericano:

“Esta forma de diálogo só é possível em razão das cláusulas de abertura dos ordenamentos jurídicos pátrios e das diferentes hierarquias conferidas aos tratados de direitos humanos, temas que já foram devidamente explorados no capítulo 1.3 desta pesquisa. É preciso, ainda, que haja uma abertura suficiente no Poder Judiciário interno para tanto, uma vez que de nada

¹⁴² CAVASSIN, *op. cit.*, p. 59.

¹⁴³ “Este diálogo (...) será vertical caso decorra de uma imposição por parte da Corte Interamericana, haja vista vínculo jurídico existente, em relação a uma corte nacional.” [CAVASSIN, *op. cit.*, p. 57].

¹⁴⁴ CAVASSIN, *op. cit.*, p. 61.

¹⁴⁵ “O controle de convencionalidade é aquele que permite a compatibilização da normativa interna em relação à normativa internacional no âmbito dos direitos humanos, ou seja, é o controle jurisdicional da lei e/ou atos normativos internos a partir da interpretação dos tratados internacionais de direitos humanos.” [CAVASSIN, *op. cit.*, p. 65].

¹⁴⁶ CAVASSIN, *op. cit.*, p. 62.

adianta a previsão estativa e o compromisso internacional que não é exercido na prática.¹⁴⁷

Com o fim de verificar, portanto, como ocorre a comunicação da corte nacional com o sistema interamericano e em que medida o poder judiciário nacional é aberto ao controle de convencionalidade, mister avaliar, então, a jurisprudência pátria no que tange à temática indígena, o caso “Raposa Serra do Sol”. É possível averiguar, desta forma, se há paralelo entre as interpretações da Corte Interamericana ressaltadas em supra e o acórdão doméstico.

Segundo disposto nos autos da ação popular, de competência do Supremo Tribunal Federal, aos 13 de abril de 2005, foi homologada a portaria nº 534, a qual se destinou a “ratificar a declaração de posse permanente dos grupos indígenas Ingarikó, Makuxi, Taurepang e Wapixana sobre a Terra Indígena denominada Raposa Serra do Sol”. Consoante dispõe a portaria em quadro, o território em questão diz respeito ao Parque Nacional do Monte Roraima e “pode ser submetido, por decreto presidencial, a regime jurídico de dupla afetação, como bem público da União destinado à preservação do meio ambiente e à realização dos direitos constitucionais dos índios que ali vivem.¹⁴⁸”

Diante da homologação de referida portaria, o então ministro Maurício Corrêa, em sede de ação popular, pleiteou a anulação do ato administrativo que promoveu a demarcação da reserva indígena raposa Serra do Sol por faltar com os princípios da razoabilidade, proporcionalidade, segurança jurídica, legalidade e devido processo legal.

Em concordância com a portaria, contudo, o ministro Carlos Ayres Britto reafirmou os critérios adotados pela União para demarcação das terras em questão, julgando-os constitucionais. Vide ementa:

“AÇÃO POPULAR. DEMARCAÇÃO DA TERRA
INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL. INEXISTÊNCIA DE
VÍCIOS NO PROCESSO ADMINISTRATIVO-

¹⁴⁷ CAVASSIN, *op. cit.*, p. 66.

¹⁴⁸ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Voto-vista na PET n.3388/RR. Relator: BRITTO, Carlos A. Tribunal Pleno. Julgado em 19 de março de 2009. Disponível em <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiarnoticiastf/anexo/pet3388ma.pdf>> Acesso em 02 de outubro de 2018.

DEMARCATÓRIO. OBSERVÂNCIA DOS ARTS. 231 E 232 DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL, BEM COMO DA LEI Nº 6.001/73 E SEUS DECRETOS REGULAMENTARES. CONSTITUCIONALIDADE E LEGALIDADE DA PORTARIA Nº 534/2005, DO MINISTRO DA JUSTIÇA, ASSIM COMO DO DECRETO PRESIDENCIAL HOMOLOGATÓRIO. RECONHECIMENTO DA CONDIÇÃO INDÍGENA DA ÁREA DEMARCADA, EM SUA TOTALIDADE. MODELO CONTÍNUO DE DEMARCAÇÃO. CONSTITUCIONALIDADE. REVELAÇÃO DO REGIME CONSTITUCIONAL DE DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS. A CONSTITUIÇÃO FEDERAL COMO ESTATUTO JURÍDICO DA CAUSA INDÍGENA. A DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS COMO CAPÍTULO AVANÇADO DO CONSTITUCIONALISMO FRATERNAL. INCLUSÃO COMUNITÁRIA PELA VIA DA IDENTIDADE ÉTNICA.¹⁴⁹

Interessante mencionar, também, que o então relator do processo iniciou seu voto fazendo menção aos princípios interpretativos da Carta Magna, em especial o da eficácia integradora, à luz de José Joaquim Gomes Canotilho. É indispensável à atividade hermenêutica, segundo dispõem os redatores, dar prioridade aos critérios que visam à integração política e social, a fim de conduzir o litígio a uma solução pluralista e integradora:

“É certa a necessidade de interpretação dos dispositivos que conferem proteção aos índios em conjunto com os demais princípios e regras constitucionais, de maneira a favorecer a integração social e a unidade política em todo o território brasileiro.”¹⁵⁰

O ministro Carlos Ayres Britto faz menção, ainda, à finalidade dos artigos 231¹⁵¹ e 232¹⁵² da Constituição Federal, os quais, segundo o magistrado, “são de finalidade nitidamente fraterna e solidária”, em paridade com o citado princípio da eficácia integradora. Desta forma, torna-se finalidade da Constituição a efetivação do princípio da igualdade pelas vias da igualdade civil-moral das minorias.

¹⁴⁹ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Voto-vista na PET n.3388/RR. Relator: BRITTO, Carlos A. Tribunal Pleno. Julgado em 19 de março de 2009. Disponível em <<https://infojur.wordpress.com/2009/10/21/stf-reserva-raposa-serra-do-sol/>> Acesso em 02 de outubro de 2018.

¹⁵⁰ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Voto-vista na PET n.3388/RR. Relator: BRITTO, Carlos A. Tribunal Pleno. Julgado em 19 de março de 2009. Disponível em <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiarnoticiastf/anexo/pet3388ma.pdf>> Acesso em 02 de outubro de 2018.

¹⁵¹ “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” [BRASIL. Constituição Federal. 1988].

¹⁵² “Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.” [BRASIL. Constituição Federal. 1988].

Chama atenção na decisão deste tópico, igualmente, o destaque ao significado do substantivo ‘índio’ na Constituição Federal. Tal qual a Corte Interamericana de Direitos Humanos, houve a preocupação de determinar como “índio” povos aborígenes, de numerosas etnias, que exprimem alguma diferenciação. Isto posto, cabe mencionar que as terras tradicionalmente ocupadas por índios já nascem, desde a promulgação da Constituição de 1988, com o território submetido ao regime constitucional de preexistência dos direitos originários dos grupos étnicos em questão. Não obstante, a terra¹⁵³ em questão não se constitui unidade federada, mas sim mera realidade sociocultural apartada.

Ao voto do relator, o plenário decidiu acrescentar dezenove “salvaguardas institucionais”¹⁵⁴ de forma a não tornar as terras indígenas território impenetrável nas fronteiras brasileiras. Menezes Direito, assim, propôs medidas, tais quais a possibilidade de passagem ou permanência nas terras por não índios¹⁵⁵, desde que haja permissão do ICM-Bio¹⁵⁶.

Por força do parecer n. 001/2017 da Advocacia-Geral da União, aprovado pelo presidente Michel Temer, a decisão do Supremo Tribunal Federal, bem como suas salvaguardas institucionais¹⁵⁷, se aplica a todos os processos de demarcação de terras indígenas:

¹⁵³ “O substantivo ‘terras’ é termo que assume postura nitidamente sócio-cultural, e não política. A constituição teve o cuidado de não falar em territórios indígenas, mas, tão-só, ‘terras indígenas.’ [BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Voto-vista na PET n.3388/RR. Relator: BRITTO, Carlos A. Tribunal Pleno. Julgado em 19 de março de 2009. Disponível em <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiario/stf/anexo/pet3388ma.pdf>> Acesso em 02 de outubro de 2018.]

¹⁵⁴ “As salvaguardas que mais causaram polêmica foram as de proibição de ampliar a área demarcada e a de escolher a promulgação da Constituição como marco temporal para declarar um pedaço de terra como indígena.” [CANÁRIO, Pedro. Efeito vinculante: decisão do STF sobre Raposa Serra do Sol vale para toda a administração, diz governo. **Consultor Jurídico**, 20 jul. 2017. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/2017-jul-20/decisao-raposa-serra-sol-vale-toda-administracao>> Acesso em 02 de outubro de 2018.]

¹⁵⁵ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Voto-vista na PET n.3388/RR. Relator: BRITTO, Carlos A. Tribunal Pleno. Julgado em 19 de março de 2009. p. 241. Disponível em <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133>> Acesso em 02 de outubro de 2018.

¹⁵⁶ CANÁRIO, Pedro. Efeito vinculante: decisão do STF sobre Raposa Serra do Sol vale para toda a administração, diz governo. **Consultor Jurídico**, 20 jul. 2017. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/2017-jul-20/decisao-raposa-serra-sol-vale-toda-administracao>> Acesso em 02 de outubro de 2018.

¹⁵⁷ Vide portaria AGU n. 303, de julho de 2012.

“O Supremo Tribunal Federal, no acórdão proferido no julgamento da PET 3.388/RR, fixou as ‘salvaguardas institucionais às terras indígenas’, as quais constituem normas decorrentes da interpretação da Constituição e, portanto, devem ser seguidas em todos os processos de demarcação de terras indígenas.¹⁵⁸”

Segundo o ministro Luis Roberto Barroso, as salvaguardas constitucionais seriam condições ou elementos que a maior parte dos ministros considerou pressuposto para o reconhecimento da demarcação válida, especialmente por decorrerem de interpretação da norma constitucional.

Ocorre que, ao julgamento da PET 3388/RR, não foi atribuído, originalmente, efeito vinculante – argumento este apontado pela defesa. Em que pese referida observação, o Supremo Tribunal Federal optou pela consagração da “segurança jurídica e a estabilidade como elementos de aplicação compulsória nas demarcações de terras indígenas”, como se depreende do voto do ministro Menezes Direito no que toca, a título de exemplo, a condicionante XVII do acórdão:

“Uma vez feita a demarcação, não deve caber ampliação, porque a ampliação vai gerar consequências gravosas, inclusive para aqueles que, uma vez feita a demarcação e executada a demarcação, possam adquirir direitos dessa demarcação (...)”

Embora a decisão do caso Raposa Serra do Sol tenha determinado as salvaguardas constitucionais com o fim de “estabelecer um marco constitucional para a proteção dos direitos dos índios à suas terras¹⁵⁹”, em especial para futuros casos de demarcação, algumas questões merecem ser apontadas. De acordo com o parecer publicado no Diário Oficial da União, a construção jurisprudencial ora minuciada foi realizada no bojo de um processo judicial, com abertura às vozes sociais – em especial a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e diversas comunidades indígenas, tais quais a Barro, Socó, Maturuca, Jawai, Manalai e diversas outras. Apesar de ter havido esse mecanismo dialógico, ditos grupos étnicos foram ouvidos apenas ao final da instrução processual como assistentes simples - informação que leva ao

¹⁵⁸ BRASIL. Parecer nº 001/2017/GAB/CGU/AGU, de 19 de julho de 2017. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, ISSN 1677-7041, nº 138. 20 jul. 2017. Seção I, p. 7 – 11. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/dl/parecer-agu-raposa-serra-sol.pdf>> Acesso em 02 de outubro de 2018.

¹⁵⁹ BRASIL. Parecer nº 001/2017/GAB/CGU/AGU, de 19 de julho de 2017. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, ISSN 1677-7041, nº 138. 20 jul. 2017. Seção I, p. 7 – 11. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/dl/parecer-agu-raposa-serra-sol.pdf>> Acesso em 02 de outubro de 2018.

questionamento, afinal, da efetiva relevância de suas arguições no que tange à possibilidade de convencimento do Tribunal.

Ainda sobre o parecer 001/2017, é importante destacar ostensiva contradição no que toca à viabilidade do diálogo tanto enaltecida no bojo deste trabalho. Segundo dispõe o ato normativo:

“É sabido que uma das mais importantes conquistas dos povos indígenas está hoje plasmada na garantia da consulta prévia e da participação efetiva das comunidades em processos decisórios estatais que envolvam seus interesses, como assegurado pela Convenção n.º 169, da Organização Internacional do Trabalho (...). O direito à inclusão participativa dos índios nos processos estatais, não obstante, pode ser consagrado e efetivado de distintos modos. (...) O STF decidiu que ‘esse direito de participação não é absoluto’ e que ‘certos interesses também podem excepcionar ou limitar, sob certas condições o procedimento de consulta prévia.’¹⁶⁰”

Com relação a este ponto, o parecer e o acórdão merecem, ao menos, especial cautela - senão nítida reprovação. Em que pese sustentar que os direitos de manifestação dos índios não serão infirmados, levanta a possibilidade de serem relativizados diante de questões alusivas à defesa nacional. Questiona-se, deste modo, em que medida se efetiva e se leva em consideração o diálogo entre a sociedade nacional e os grupos étnicos existentes em território brasileiro. Inquire-se, ainda, se este diálogo ocorre aos moldes já desenvolvidos neste trabalho, quais sejam, a factual tentativa de compreensão e entendimento do outro, ou se trata-se de um monólogo proferido pelos julgadores a fim de salvaguardar, à sua maneira, o que julgar apropriado para a proteção da minoria em pauta. A fim de ilustrar e demonstrar a concretude de descrita apreensão, merece ênfase o registro do ministro Luis Roberto Barroso:

“Os índios devem ser ouvidos e seus interesses devem ser honesta e seriamente considerados. Disso não se extrai, porém, que a deliberação tomada, ao final, só possa valer se contar com sua aquiescência. Em uma democracia, as divergências são normais e esperadas. Nenhum indivíduo ou

¹⁶⁰ BRASIL. Parecer nº 001/2017/GAB/CGU/AGU, de 19 de julho de 2017. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, ISSN 1677-7041, nº 138. 20 jul. 2017. Seção I, p. 7 – 11. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/dl/parecer-agu-raposa-serra-sol.pdf>> Acesso em 02 de outubro de 2018.

grupo social tem o direito subjetivo de determinar sozinho a decisão do Estado.¹⁶¹

O trabalho da Corte Interamericana, em suma, como fora ressaltado previamente, merece destaque em relação à exitosa hermenêutica inclusiva de outras culturas, a fim de garantir, efetivamente, a aplicabilidade dos direitos na Convenção Americana, albergando em seus conceitos, inclusive, interpretações que repercutem na proteção de outros direitos. Vide a título de exemplo, mais uma vez, o caso “Pueblo Saramaka vs. Surinam”, onde a corte entendeu que, na moldura jurídica do direito de propriedade, caberia, também, a proteção à identidade cultural e dignidade da pessoa humana. A corte doméstica, sob esta ótica, parece distante de reproduzir de forma efetiva a notável ação do sistema interamericano, vez que não há pretensão diálogo entre a corte nacional e o sistema internacional, tampouco existindo comunicação constitucional transnacional¹⁶².

6 CONCLUSÃO

Feita a exposição do panorama teórico e prático no que toca ao fundamento dos direitos humanos e a pretensão de sua pluralidade, permanece, ao final do trabalho, a dúvida quanto à sua efetivação. Qual seria, afinal, a melhor maneira de trazer a cultura ao discurso dos direitos humanos? Em termos aristotélicos, ainda, haveria um justo-meio entre a teoria ocidental e o relativismo cultural radical?

Como se depreende do primeiro capítulo, e à luz do que leciona Boaventura de Sousa Santos, é notório que os direitos humanos e seus fundamentos provém da lógica moderna, sendo, portanto, prática local que obteve êxito em sua propagação - evidente localismo globalizado.

Concluir que os fundamentos dos direitos humanos e sua pretensão provém da modernidade ocidental não significa a impossibilidade de estabelecer entre as civilizações conceitos comuns a serem partilhados e protegidos por todos os seres humanos. Por esta razão, usar a cultura como único fundamento de legitimidade de um direito seria tão falacioso quanto

¹⁶¹ BRASIL. Parecer nº 001/2017/GAB/CGU/AGU, de 19 de julho de 2017. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, ISSN 1677-7041, nº 138. 20 jul. 2017. Seção I, p. 7 – 11. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/dl/parecer-agu-raposa-serra-sol.pdf>> Acesso em 02 de outubro de 2018.

¹⁶² CAVASSIN, *op. cit.*, p. 70.

impor ao globo a visão de mundo eurocêntrica de direitos humanos. Enquanto o debate entre universalismo e relativismo cultural mantém como centro interpretativo a cultura e modernidade ocidental, restringem a hermenêutica àquele centro, sendo evidente que a realidade social transborda este núcleo e acontece, ademais, em sua periferia.¹⁶³

Haveria a necessidade, portanto, de descartar o antigo empasse doutrinário e introduzir ao debate as culturas até então subordinadas, a fim de que estas pudessem elastecer e reformular as interpretações modernas redigidas nos tratados internacionais. Como decorrido no segundo momento deste trabalho, evidente que há inúmeras exposições teóricas que visam à proposição de uma solução ao debate em questão. Faltam às propostas, contudo, os meios práticos para sua consumação. Vide, a título de exemplo, a cuidadosa apresentação de Boaventura de Sousa Santos no que toca à definição de hermenêutica diatópica e os preceitos ideais à sua efetivação. Como o próprio autor faz menção, a expectativa de um diálogo paritário entre culturas que, historicamente, não partilham das mesmas condições de fala, parece demasiado utópico.

Não se discute, portanto, nas doutrinas desenvolvidas alhures, como se daria, na prática, o diálogo entre as culturas subordinadas e a sociedade ocidental. Pelo que se depreende da casuística internacional proveniente do sistema interamericano de direitos humanos, é bem-sucedida a tentativa da Corte em elastecer as tradicionais molduras jurídicas, a fim de atender os requisitos e particularidades das culturas indígenas. Não se desprende, contudo, da pretensão de universalidade de sua interpretação, própria da lógica moderna e dos sistemas internacionais. A jurisprudência interna, por sua vez apresenta mera possibilidade de manifestação dos representantes de culturas indígenas e tribais nos processos a fim de promover a efetivação dos direitos humanos e fundamentais como prescreve a Constituição Federal. Não há preocupação, contudo, quanto à reformulação das normativas, com a necessidade de participação de referidos grupos minoritários visando à eventual reconstrução, tampouco com a procedência ao diálogo com a Corte

¹⁶³ FLORES, *op. cit.*

Internacional e as constituições de outros países na América Latina em situação social, econômica e cultural análoga.

Permanece, portanto, a dúvida quanto à possibilidade da ocorrência de um diálogo plurale o consequente multiculturalismo advindo da troca de experiências entre as distintas sociedades, a fim de criar um *ius commune* que vise à proteção dos direitos humanos. Segundo o que leciona Lucas Carli Cavassin, à luz de Flávia Piovesan, é necessário perpassar por sete desafios com a finalidade de promovê-lo:

“(...) promover a ampla ratificação dos tratados internacionais de proteção dos direitos humanos da Onu e da OEA; fortalecer a incorporação dos tratados de direitos humanos com um status privilegiado na ordem jurídica doméstica; promover uma cultura jurídica orientada pelo controle da convencionalidade; fomentar programas de capacitação para que os Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário apliquem os parâmetros protetivos internacionais em matéria de direitos humanos; dinamizar o diálogo entre os sistemas regionais objetivando seu fortalecimento; aprimorar os mecanismos de implementação das decisões internacionais no âmbito interno; e dinamizar o diálogo horizontal entre as jurisdições constitucionais.”¹⁶⁴

Em que pese, por fim, o trabalho restar inconclusivo no que toca ao fundamento dos direitos humanos, não significa dizer que a exposição foi desnecessária ou prescindível, especialmente no que tange à acusação precípua desenvolvida neste trabalho. Os direitos humanos, como atualmente postos, são um sistema exclusivo, tendente a calar culturas que não se edificaram sob a influência burguesa ocidental. Não obstante haver dificuldade quanto aos meios pelos quais se efetivará o diálogo entre as civilizações, é notória a sua necessidade – seja para efetivar, propriamente, a participação dessas comunidades no debate internacional, seja para sanar as violações incessantes aos direitos humanos.

¹⁶⁴ CAVASSIN, *op. cit.*, p. 68.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATHAYDE, Austregésilo; IKEDA, Daisaku. **Diálogo: direitos humanos no século XXI**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BRASIL. **Constituição Federal**. 1988.

BRASIL. Parecer nº 001/2017/GAB/CGU/AGU, de 19 de julho de 2017. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, ISSN 1677-7041, nº 138. 20 jul. 2017. Seção I, p. 7 – 11. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/dl/parecer-agu-raposa-serra-sol.pdf>>.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **PET n.3388/RR**. Relator: BRITTO, Carlos A. Tribunal Pleno. Julgado em 19 de março de 2009. Disponível em <<https://infojur.wordpress.com/2009/10/21/stf-reserva-raposa-serra-do-sol/>>.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CANÁRIO, Pedro. Efeito vinculante: decisão do STF sobre Raposa Serra do Sol vale para toda a administração, diz governo. **Consultor Jurídico**, 20 jul. 2017. Disponível em <<https://www.conjur.com.br/2017-jul-20/decisao-raposa-serra-sol-vale-toda-administracao>>

CASAGRANDE, Melissa Martins; HANDA, Emerson Hideki. **Análise dos direitos políticos de migrantes e refugiados no Brasil na perspectiva dos direitos humanos**. In: ANNONI, Danielle (coord.). *Direito Internacional dos refugiados e o Brasil*. Curitiba: Gedai/UFPR, 2018

CAVASSIN, Lucas Carli. **Stare Decisis Interamericano: diálogo entre cortes para o fortalecimento da democracia e dos direitos humanos no Brasil**. Monografia (graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2017. Disponível em <<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/56100/LUCAS%20CARLI%20CAVASSIN.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7ª edição. São Paulo: Saraiva, 2007

Corte IDH. **Caso Comunidad indígena Yakye Axa v. Paraguay**. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 17 de junio de 2005. Série C No. 125. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_esp.pdf>

CORTE IDH. **Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam**. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia del 28 de noviembre de 2007. Serie C No. 172. Disponível em <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf>

Corte IDH. **Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni v. Nicaragua**. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2001. Serie C No. 79. Disponível em <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf>

DECLARAÇÃO dos Direitos do Homem e do Cidadão. 1789, Paris. Disponível em <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>

DECLARAÇÃO e programa de ação de Viena. 1993. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1993%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20Ac%C3%A7%C3%A3o%20adoptado%20pela%20Confer%C3%Aancia%20Mundial%20de%20Viena%20sobre%20Direitos%20Humanos%20em%20junho%20de%201993.pdf>>

DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos. Nações Unidas. 1948, Paris. Disponível em <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>

DUSSEL, Enrique Domingo. Para uma filosofia da cultura, civilização, núcleo de valores, ethos e estilo de vida. 1968. Buenos Aires. In: _____.

FACHIN, Melina Girardi. **Fundamentos dos direitos humanos** – teoria e práxis na cultura da tolerância. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. p. 20.

FLORES, Joaquín Herrera. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Disponível em: <<http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/direito/article/viewFile/2457/1683>>.

INSTITUTO JOAQUÍN HERRERA FLORES. **Biografía de Joaquín Herrera Flores**. Disponível em <<https://joaquinherreraflores.org/content/biografia-de-joaquin-herrera-flores>>

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_kant_metafisica_costumes.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2018.

KROEBER, Alfred L. **O Superorgânico**. 1917. In: *A Natureza da Cultura*. Lisboa: Edições 70. 1993.

LARAIA, Roque de Barros. 1932. **Cultura**: um conceito antropológico. 24ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2009.

MEDEIROS, Nayara Fátima Macedo. **Democracia clássica e moderna**: discussões sobre o conceito na teoria democrática. Revista Eletrônica de Ciência Política, vol. 6, n. 02, 2015. p. 270. Disponível em <<https://revistas.ufpr.br/politica/article/view/42359/26894>>

MOUFFE, Chantal. Can Human Rights Accomodate Pluralism.

MOUFFE, Chantal. ¿Cuál democracia para um mundo multiplar agónista?.

PAREKH, Bhikhu Chotalai. **Rethinking Multiculturalism**: cultural diversity and political theory. Disponível em <https://is.minu.cz/el/1421/podzim2011/HIA261/Parekh_Rethinking_multiculturalism.pdf> PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e o Direito Constitucional internacional. 7ª ed. Local de publicação: Editora Saraiva, 2006.

PIOVESAN, Flávia. Prefácio. In: HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

PENA, Rodolfo F. Alves. **O que é Globalização?** Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/o-que-e/geografia/o-que-e-globalizacao.htm>>. Acesso em 02 de outubro de 2018.

Pueblos Indígenas y Tribales: **Cuadernillo de Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos**. Nº 11

RUBIO, David Sánchez. **"En torno a la historización y las generaciones de derechos humanos."** In: CONGRESO INTERNACIONAL IGNACIO ELLACURÍA, 20 AÑOS DESPUÉS

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma concepção multicultural dos direitos humanos**. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF>.

TOLEDO, Marcelo. Infanticídio de índios ainda é comum em aldeias da Amazônia. **Folha de São Paulo**. 2015. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/12/1721455-infanticidio-de-indios-ainda-e-comum-em-aldeias-da-amazonia.shtml>>